

أصول وضوابط
السياسة الشرعية

يحيى بن طاهر الفرغلي

المعروف بأبي الفتح الفرغلي

قدم له:

فضيلة الشيخ/ أبو قتادة الفلسطيني

فضيلة الشيخ/ أبو الحارث المصري



دار الكتاب العالمى

أصول وضوابط

السياسة الشرعية

يحيى بن طاهر الفرغلي

إسطنبول ١٤٤١هجري _ ٢٠١٩ مبلادي



دار الكتاب العالمي

قسم الكتب العربية: الكتاب رقم ٤

سلسلة كتب الشيخ ابو الفتح الفرغلي: ١

التصميم والتنسيق: دار الكتاب العالمي

الطبع والتجليد:

.Step Ajans Matbaa Ltd. Şti

Göztepe Mah. Bosna Cad. No: 11 Bağcılar / İstanbul

Tel: 0212 446 88 46

Sertfika No: 12266

عنوان دار الكتاب العالمي:

Yamanevler Mah. Küçüksu Cad. Bıldırcın Sok. No: 9

Dükkan: 1 Ümraniye / İstanbul

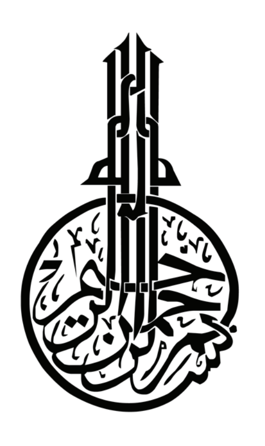
رقم الهاتف:

00905388179979

bilgi@kureselkitap.com

www.kureselkitap.com

المحتويات



تقديم فضيلة الشيخ أبي الحارث المصري

- حفظه الله -

الحمد لله الذي علم بالقلم علم الإنسان مالم يعلم، حمدًا يرضاه وشكرًا كثيرًا يوازي نعماه.. والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا رسول الله وعلى آله وصحابته ومن والاه... أما بعد

الحمد لله الذي ارتضى لنا الحنيفية السمحاء دينًا قويمًا، وضمّنه من القواعد والأحكام ما تقررت به مصالح الخلق، وثبتت به قواعد الحق، وتمهدت به سُبُلُ النجاح وسنن الصلاح ليفوز الناس-في دنياهم وأخراهم- بجائزة الفلاح.

وإنه لما كان العلم رتبًا ودرجات، ومناقل ومنازل وطبقات، ولما كانت السياسة الشرعية في الذروة العليا منه، مع لطافة المدرك ودقة المأخذ لم تُوكلْ مهمة معالجتها والنظر فيها إلا إلى الأفذاذ من الراسخين في العلم استيعابا للآلة.. وتمكنا من الأصول.. وارتياضًا في الفروع.. وإحاطة بالمقاصد ودراية للغايات..

ولا ينال هذه الرتبة المنيفة إلا من كان بكتاب الله عالمًا على الوجه الذي تصح به معرفة ما تضمنه من الأحكام ناسخًا ومنسوخًا ومحكمًا ومتشابهًا وعمومًا وخصوصًا ومجملًا ومفسرًا..

عالمًا بسنة رسول الله ﷺ الثابتة قولًا وفعلًا وتقريرًا وطرقها تواترًا وآحادًا وصحة وفسادًا..



عالمًا بتأويل سلفنا الصالحين وأئمتنا المجتهدين وقوفًا على ما اجتمعوا عليه واطلاعًا على ما اختلفوا فيه..

عالمًا بالقياس وطرائق الاستدلال توصلًا إلى العلم بأحكام النوازل وتمييز الحق من الباطل..

وقد حام الباحث في هذه الجولة حول الحمى تنبيهًا للقارئ على خطورة هذا الفن وشدة حساسيته ووعورة مسالكه.. وإلجامًا وفطامًا للماخرين عباب هذا البحر اللجي متجردين من مجاديف الآلة.. وسفن العلم.. وأشرعة الفقه.. ودفة القواعد والأصول...

فشكر الله له صلاح مقصده وطيب مراده وحسن اجتهاده، آملين أن يعينه مولاه على المزيد من الإنتاج والعطاء.

ونفعنا الله بما اشتملت عليه هذه الرسالة من الحق وأرشدت إليه من الصواب وأهدت من الموعظة..

وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا ومولانا محمد..

كتبه الشيخ/ **أبو الحارث المصري**

3 ربيع أول 1440 هـ

تقديم فضيلة الشيخ أبي قتادة الفلسطيني

- حفظه الله -

بسم الله الرحمن الرحيم

كتب السياسة الشرعية خطيرة الجانب، فهي كالمشي على حد السكين، إذ الميل عن الحق فيها ولو قليلاً يوقعك في أحد سبيلي الفساد، فإن تركت هذا الباب فسدت عليك حياتك، وإن فعلتها دون ضابط خرجت عن الدين والحق، ولذلك هي أحوج ما تكون إلى الحكمة والعقل، وهي أكثر من غيرها تحتاج لضبط قواعدها وأصولها، وهي لخطورتها تدخل في كل أبواب الشرع، حتى الصلاة، فالذين يطلبون من المأموم أن يتابع الإمام في تركه بعض السنن إنما يجرون هذا على أصول وقواعد المصالح الشرعية، وسياسة الحياة، وهذا إذا كان في الصلاة، فهي لما دون ذلك أدخل وأولى، والناس كما يعلم طلاب العلم، ومنهم الشيخ مؤلف هذا الكتاب حفظه الله يرون الإفراط والتفريط في هذا الباب، لأن الكثير من السالكين مسلك المصلحة والسياسة قد خرجوا عن أصول الشرع وقواعد الفقه، مما دعا بعض المتدينين إلى إغلاق هذا الباب، وتقريع العاملين فيه، واتهامهم في دينهم، والعلوم ليس هذا سبيلها، إذ لا يقول أحد إن خطأ عامل في علم ما يوجب إصلاح العلم بإغلاقه، بل يكون من الحكمة بيان خطأ الفاعل، وإعادة التذكير بقواعد العلم، وتخطئة المخطئ والمتجاوز عنه بالهوى، وهذا ما فعله الشيخ حفظه الله في هذا الكتاب، فقد أبلغ حيث أتى هذا الباب من قواعد العمل بالسياسة الشرعية، وضبط أصولها، وبيان خطأ من أخطأ فيها، مما يدل على فقهه المكين في هذه المسألة، وأنه أتى إليها من

بابها العلمي دون اتباع المفرطين، ودون مسايرة الجافين عنه بالغلط والاتهام، فجاء الكتاب حلقة طيبة في هذا العلم، هذا مع اختصاره، إذ الكثير يحتاج إلى شرح، وخاصة لمن لم يكن من أهل العلم، وعذره أنه كتاب أشبه بالمتن ليُشرح للطلبة في حلقات العلم والتدريس.

ومن المعلوم أن علم السياسة الشرعية يقوم على كل العلوم والأصول، فلا يكون المرء محيطًا بهذا الباب حتى يحقق كل العلوم الشرعية وغيرها، لأن هذا العلم ضبط للشرع ومعناه، وضبط للواقع ومآلاته وحاله، وهذا منتهى ما يطلب من العلوم، ويحيط ذلك كله ذكاء فطري، وعقل حاضر، ونفس كبيرة علوية.

جزى الله جامع هذا الكتاب خير الجزاء، وجعله الله في ميزان عمله الصالح، ونفع به أمة الإسلام، والمجاهدين منهم خاصة، والكتاب -أشهد الله- رائع نافع، وكلماته دالة على فقه صاحبه، وحرصه أن يضبط هذا العلم بعيدًا عن فقه النفعيين بلا شرع، وتصلب الجافين بلا عقل.

والحمد لله رب العالمين

كتبه/ أبو قتادة، عمر بن محمود أبو عمر

26 صفر 1440 هـ

مقدمة المصنف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أنزل كتابه وأرسل رسوله محمدًا ﷺ وأمر عباده باتباعه وبين بالبيان الشافي المبين القاطع لحجة كل من بلغه الدين أن طريق الفلاح في الدنيا والآخرة لا يمر إلا عبر بوابة الإيمان والعمل بالقرآن الكريم واتباع سنة سيد المرسلين، وأن الانحراف عن ذلك هو خسران الدارين وفقدان الرشد وضلال السبيل.

والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين الضحوك القتال الذي بلغ الدين كله كما أمر فتركنا على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيع عنها إلا هالك أو ضال.

أما بعد..

فإن مصطلح «السياسة الشرعية» قد ناله الكثير الكثير من التشويه والتحريف في عصرنا الحاضر، وأصبح مطية كل من أراد الانحراف واتباع سبل الذل والهوان وإعطاء الدنية في الدين حتى ساد بين الكثيرين أن استخدامه قرين التفريط وأول منازع الحيدة والانحراف عن جادة صحيح الدين، رغم أن السياسة الشرعية من صميم دين المسلمين وهي حق مبين، وقد كان سلفنا يعتبرونها قرينة الحزم وسعة الفقه وسبيل المتقين،

ونظرا لما لحق المصطلح من تشويه صار الكثير من أصحاب

العزمات المخلصين العاملين للدين ينفرون منه ويتركون العمل بمقتضاه ظنًا أن ذلك طعن في العزائم ووهن في المآل فأدى هذا لانحراف كثير منهم عن الجادة وصحيح دين المسلمين، وعلى الجانب الآخر كثيرون قد يستطيلون الطريق ويقررون ترك العزيمة والبحث عن الرخصة وتتبع طريق الزلل فلا يجدون لهم مطية إلا هذا المصطلح أيضًا، فيكون قد ناله التشويه من طرفي الغلو والتفريط رغم أنه من صميم الوسط الذي هو صفة هذه الأمة وسمتها « وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا»،

هذا وقد اختلط الحابل بالنابل فيما هو شرعي من مسائل السياسة وما هو شيطاني تلبيسي يتكئ عليه من يستثقل مشقة الطريق إلى الله ليجد حجة ينسحب بها من العمل للدين أو يداهن بها أعداء الدين أو حتى يواليهم متدثرًا بثياب زور مسميًا إياها السياسة الشرعية.

ومن هنا فقد رأيت أن أكتب مؤلفًا يبين الأصول التي تعتمد عليها السياسة الشرعية ويضع الضوابط التي يُميز بها ما كان من هذه السياسة من صميم الشرع والدين وما كان منها من تلبيس إبليس وإغواء الشياطين.

وقد راعيت التبسيط في العبارة قدر الإمكان لينتفع من المؤلف الجميع، كما راعيت عدم الاستطراد في نقل الأقوال والمقارنة بين المذاهب حتى لا يمنع طول المبحث استفادة شريحة كبيرة من المستهدفين الملولين، وإن أشرت في الحواشي للمراجع التي تنفع من أراد التبحر والاستزادة.

أسأل الله عز وجل الإخلاص والإعانة والتوفيق والسداد ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد

وعلى آله وصحابته أجمعين ومن اتبع هداهم إلى يوم الدين.

الباب الأول:

تعريف السياسة الشرعية وأدلة مشروعيتها

لغة: سِيَاسَة (اسم): مصدر ساسَ، وسَاسَ الدَّوَابَّ: اِهْتَمَّ بِتَرْبِيَتِهَا وَتَرْوِيضِهَا والاعْتِنَاءِ بِهَا، سَاسَ أُمورَ النَّاسِ بِالحَقِّ: تَدَبَّرَهَا، تَوَلَّى تَدْبِيرَهَا وَتصْرِيفَهَا.

السياسة اصطلاحًا: «تدبير أمور البلاد وشؤونها الداخلية والخارجية أو السعي في ذلك»، وقد أضفت كلمة السعي في ذلك للتعريف المشهور حتى يتضمن الأمر الجماعات والأحزاب التي تعمل بالسياسة وإن لم تصل لحكم البلاد بعد، وهدفها في الأساس الوصول للحكم.

ومما يدل على هذا المعنى من السنة المطهرة ما رواه أَبو هريرةَ ? قَالَ: قالَ رَسُول اللَّه ﷺ»: كَانَت بَنُو إسرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ الأَنْبياءُ، كُلَّما هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبيٌّ، وَإنَّهُ لا نَبِيَّ بَعدي، وسَيَكُونُ بَعدي خُلَفَاءُ فَيَكثُرُونَ، قالوا: يَا رسول اللَّه، فَما تَأْمُرُنَا؟ قَالَ: أَوفُوا بِبَيعَةِ الأَوَّلِ فالأَوَّلِ، ثُمَّ أَعطُوهُم حَقَّهُم، وَاسأَلُوا اللَّه الَّذِي لَكُم، فَإنَّ اللَّه سائِلُهم عمَّا استَرعاهُم»[١].

قال النووي –رحمه الله– في شرح الحديث: «تسوسهم الأنبياء أي: يتولون أمورهم كما تفعل الأمراء والولاة بالرعية، والسياسة: القيام على الشيء بما يصلحه»[٢].

وعن **عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ** ? قال: «قَدْ عَلِمْتُ وَرَبِّ الْكَعْبَةِ مَتَى تُهْلَكُ الْعَرَبُ، إِذَا سَاسَ أَمَرَهُمْ مَنْ لَمْ يَصْحَبِ الرَّسُولَ، وَلَمْ يُعَالِجْ أَمْرَ

---

١ متفقٌ عليه.

٢ «صحيح مسلم بشرح النووي» للنووي ج ١٢ ص ٢٣١.

الْجَاهِلِيَّةِ»[٣]

فإذا كانت هذه السياسة مضبوطة بالشرع الحنيف فهي سياسة شرعية.

فعلى هذا يكون تعريف السياسة الشرعية: «**تدبير أمور البلاد وشؤونها الداخلية والخارجية أو السعي في ذلك بما يوافق شرع الله تعالى**».

وهذا التعريف يخالف الكثير من التعاريف المشهورة للسياسة الشرعية، والتي منها على سبيل المثال:

تعريف ابن عقيل: «السياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول ﷺ ولا نزل به وحي »[٤]

وتعريف ابن نجيم الحنفي» وظاهر كلامهم هاهنا أن السياسة هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي »[٥].

ومن التعريفات المعاصرة تعريف د. صلاح الصاوي « تدبير شؤون الدولة الإسلامية التي لم يرد بحكمها نص صريح، أو التي من شأنها أن تتغير، وتتبدل بما فيه مصلحة الأمة، ويتفق مع أحكام الشريعة، وأصولها العامة»[٦].

ويلاحظ على التعريفات المذكورة (وغيرها) أنها تتعمد النص على شمول السياسة الشرعية لما لم يرد به نص من كتاب أو سنة، بل

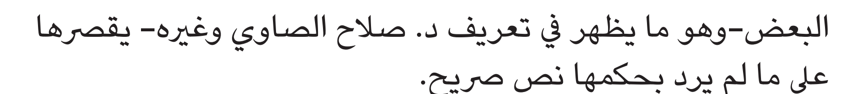
---

٣ الطبقات الكبرى لابن سعد.

٤ «إعلام الموقعين عن رب العالمين» لابن قيم الجوزية ج٤ ص ٤٦٠

٥ «البحر الرائق شرح كنز الدقائق» لابن نجيم ج٥ ص ١٧

٦ «نظام الدولة في الإسلام» للدكتور صلاح الصاوي ص ٣٩



البعض-وهو ما يظهر في تعريف د. صلاح الصاوي وغيره- يقصرها على ما لم يرد بحكمها نص صريح.

والسبب في ذلك أن التعريف مرتبط بالاستعمال السائد للكلمة حيث جرى العرف عند بعض الفقهاء أن يستخدموها بهذه الطريقة، فإن سُئل عن مستنده في مسألة مثلًا أو أحب هو أن يعللها فإن كان عنده نص من كتاب أو سنة أو قياس واضح عليهما ذكره وإلا قال سياسة.

ولعل هذا من أهم أسباب الالتباس والجدال الذي يدور حول المصطلح وجواز العمل به من عدمه،

وهذا الخلاف محله الأصلي أصول الفقه، بمعنى أننا لو أردنا أن نحرر الخلاف في المسألة ونضع بعد ذلك ضوابط لها، لابد أن نذهب أولًا لأصول الفقه لنرى هل إذا لم يوجد نص في كتاب أو سنة يجوز أن نصدر حكمًا شرعيًا في مسألة نبيحها أو نحرمها أو نوجبها؟

وما الذي نعتمد عليه في ذلك ودليلنا عليه؟

ولأن هذا هو أصل الخلاف -كما سنبين بإذن الله- وجدت أن التعريف الأنسب للسياسة الشرعية هو ما ذكرته آنفا ونصه: «تدبير أمور البلاد وشؤونها الداخلية والخارجية أو السعي في ذلك بما يوافق شرع الله تعالى».

فإن كان ما يوافق الشرع مصادرأخرى للتشريع غير النصوص الصريحة في الكتاب والسنة والإجماع فالسياسة شرعية، وإن كان غير ذلك فالسياسة غير شرعية بسبب عدم اعتبار هذه المصادر من مصادر التشريع وليس لعدم اعتبار السياسة الشرعية، فيكون خلافنا في مصادر التشريع وما يتفرع منها ويترتب عليها وليس في عين المصطلح، وهذا هو التحرير الصحيح للخلاف الواقع وهو -وهذه هي النقطة الأهم- المناسب لواقعنا المعاصر وما جرى فيه حول هذا

المصطلح من تجاذبات.

فكل الذين يحكمون بلادًا بالشرع الحنيف أو يسعون لذلك هم في الحقيقة يعملون حتمًا بالسياسة الشرعية لكنهم يختلفون في مصادر هذه السياسة كخلاف مبدئي أصولي ثم في الفروع المبنية على هذه الأصول.

وعندما نتعرض في الفصل القادم -بإذن الله- لهذه الأصول سيتضح جليا أن تحرير محل النزاع بهذه الطريقة يحل الكثير من المشاكل بين العاملين بالسياسة الشرعية أو على أقل تقدير يخلق روحًا من التفهم للآخر ومعرفة مأخذه ووجهته، كما أنه يساعد كذلك -إلى حد كبير- في ضبط العاملين بالسياسة الشرعية وقياس مدى التزامهم الفعلي بالشريعة أو تلاعب بعضهم بمصطلح السياسة الشرعية ليبرر تنكبه الطريق وخور عزيمته،

ويساعد كذلك في إزالة حاجز نفسي كبير بين العاملين المخلصين للدين ومصطلح السياسة الشرعية الذي هو من صميم الدين، ويفتح لهم أفقًا واسعًا في التعامل مع الأحداث والوقائع بما يجيزه أو يوجبه الشرع وكان يمنعهم من العمل به ربطه بما جرى عليه من تشويهات وتلبيسات كما سبق وبينا.

وممّا يسُتأنس به في ترجيح ما ذكرته من تعريف ما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية في قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ} حيث قال: «وإذا كانت الآية قد أوجبت أداء الأمانات إلى أهلها، والحكم بالعدل، فهذا جماع السياسة العادلة، والسياسة الصالحة»[٧] والسياسة العادلة والصالحة هي السياسة الشرعية بلا ريب.

وقبل أن أختم هذا الباب لابد أن أشير إلى أمر مهم مثل حاجزًا نفسيا

---

٧ «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية: رسالة في السياسة الشرعية» ج ٢٨ ص ٢٤٤

آخر مع مصطلح السياسة الشرعية،

حيث يربط الكثيرون بين المصطلح وبين الرخصة أو السهولة واللين، فأصبح مع مجرد ذكر السياسة الشرعية يتبادر للذهن تمييع الثوابت وإعطاء الدنية أو على أقل تقدير الأخذ بالرخص.

وهذا على ما ذكرته من تعريف هنا لا شك أنه منفي، فالتعريف هنا يشمل أي أمر من أمور الحكم أو السعي إليه طالما كان مشروعًا سواء كان رخصة أو عزيمة.

لكن أيضًا على التعريف الخاص الذي يشير إلى الأحكام غير المنصوص عليها في الكتاب والسنة فإن مصطلح السياسة الشرعية كان في الأغلب يُستخدم للأمور التي فيها قسوة أو غلظة أو عزيمة أكثر من استخدامه في أمور اللين والرخصة.

يقول ابن عابدين الحنفي- رحمه الله- « السياسة تجوز في كل جناية والرأي فيها إلى الإمام، كقتل مبتدع يتوهم منه انتشار بدعته وإن لم يحكم بكفره»[٨]

بل وقصرها البعض على التغليظ فقط يقول ابن عابدين: «ولذا عرفها بعضهم بأنها تغليظ جناية لها حكم شرعي حسمًا لمادة الفساد»[٩].

ونص بعضهم قائلًا «السياسة شرع مغلظ»[١٠]

ولا مشاحة في الاصطلاح، لكن القصد بيان ما دخل المفهوم من تحريف أورث نفورًا بغير حق في أنفس الكثيرين.

---

٨ «رد المحتار على الدر المختار» لابن عابدين كتاب الحدود ج ٦ ص ٢٠

٩ المرجع السابق.

١٠ المرجع السابق.

ومما رسخ هذا المفهوم أكثر أن غالب من يستخدم مصطلح السياسة الشرعية في عصرنا يستشهد ببنود صلح الحديبية والتي كان فيها نوع إجحاف بالمسلمين (في ظاهر الحال وإن تبين بعد ذلك عظيم نفعه) وكانت ثقيلة الوقع على الصحابة أنفسهم سواء عند كتابة البنود حين أصر المشركون على محو كلمة «الرحمن» على أساس عدم اعترافهم به كاسم من أسماء الله، وكلمة «رسول الله» على أساس عدم اعترافهم به ﷺ كنبي، وقد استجاب لهم رسول الله ﷺ في محو ما يريدون لأنه لم يكن فيه تغيير أو تلبيس للحقائق الشرعية وكان فيه مصلحة شرعية كبيرة في نشر الدعوة، هذه المصلحة سماها الله تعالى فتحًا فقال تعالى عن هذا الصلح {إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا}(11)، أو في بنود الاتفاق نفسه التي كانت شديدة على أنفس الصحابة حيث خالفت ما اعتادوه من عزة المسلم، وظهر التذمر في أفعالهم وأقوالهم -رضوان الله عليهم.

الشاهد أنه عند الاستشهاد بصلح الحديبية بهذه الطريقة على السياسة الشرعية يُرسخ المفهوم المرتبط بالرخصة في هذا المصطلح رغم أننا لو جاريناهم في الاستدلال لوجدنا أنه في عين صلح الحديبية وفي نفس يوم توقيع الصلح بايع النبي ﷺ صحابته على القتال حتى الموت من أجل رجل واحد -عثمان رضي الله عنه- حين ظن المسلمون أن كفار مكة أصابوه بمكروه وعزم على غزو مكة من أجله رغم ضعف تسليح المسلمين ونقص عدتهم القتالية -فقد كانوا حجاجًا-، وقلتهم الشديدة مقارنة بعدوهم (ربما كانوا عشرهم)

ومع ذلك قال الرسول ﷺ: «لا نبرح حتى نُنَاجِز القوم».

لكن منع من بدء القتال رجوع عثمان -رضي الله عنه-.

فقد كان هذا أيضًا نوعًا من السياسة الشرعية وإن كان فيه الأخذ

---

١١ كما قال البراء رضي الله عنه في ما رواه عن البخاري: «تعدون أنتم الفتح فتح مكة، وقد كان فتح مكة فتحًا، ونحن نعد الفتح بيعة الرضوان يوم الحديبية».

بالعزيمة في أشد درجاتها.

الشاهد مما سبق أن السياسة الشرعية ليست أبدًا -في أي تعريف صحيح من تعاريفها- مرادفة للأخذ بالرخصة واللين فضلًا عن إعطاء الدنية في الدين.





الباب الثاني:

مصادر السياسة الشرعية

وحيث إن السياسة الشرعية جزء من الشرع والدين كما بينا في الباب الأول، فإن مصادرها هي مصادر التشريع نفسها، المتفق عليه متفقٌ عليه والمختلف فيه مختلفٌ فيه.

لكن هنا خاصية معينة للسياسة الشرعية وهي أن جزءًا كبيرًا من استخدام الفقهاء لها يدور في القسم المختلف فيه من أصول التشريع وخاصة في باب المصالح المرسلة (أو الملائمة)، وهو الذي فتح الباب على مصراعيه - بغير حق- لمن استخدم المصطلح في واقعنا المعاصر لتمييع الشرع وإعطاء الدنية في الدين وأحيانًا السير في أحضان أعداء المسلمين، وعند تحرير الأمر وضوابطه نجد أن لا مستند له في ذلك بحال وأن غايته استغلال انتشار الجهل بين البسطاء من الناس والهوى بين المتصدرين للشريعة لتمرير باطله بدعوى المصلحة المرسلة وأنها من مصادر تشريع السياسة الشرعية.

ولهذا فسنبدأ بشرح مصادر التشريع وبعض التفريعات المهمة جدًا لفهم ضوابط السياسة الشرعية مع التمثيل لتطبيق المصادر على السياسة الشرعية المتفق عليه منها والمختلف فيه مما سيعمق فهمنا أكثر للسياسة الشرعية؛ أصولها وضوابطها.

لكن قبل ذكر المصادر لابد من الإشارة السريعة إلى ما يجب العمل به من أقسام العلم:

المتقرر في علم أصول الفقه أن المعرفة الشرعية بل والبشرية عمومًا تنقسم أربعة أقسام؛ إما علم أو ظن أو شك أو وهم، وفي ذلك يقول العمريطي-رحمه الله- في نظم الورقات:

وعلمـــــنا معـــــــــــرفة المعلوم   إن طابقت لوصفه المحتوم

والظـــن تجــــــويز امرئ أمـــــرين مرجـــــحًا لأحـــــد الأمـــــرين

فالراجح المذكور ظنًا يسمى   والطرف المرجوح يسمى وهمًا

والشك تجويز بلا رجحـــــان   لواحد حيث استوى الأمـــــران

فالعلم: هو المعرفة اليقينية التي لا تقبل الشك والتي تفيدها في الشرع الأدلة قطعية الثبوت (سواء كانت متواترة أو آحادًا احتفت بها قرائن) قطعية الدلالة، وهذه قليلة جدًا وأغلبها في العقائد.

أما الظن: فالمقصود به غلبة الظن سواء في الثبوت أو الدلالة أو كليهما[١٢]، **والوهم**: هو الطرف المرجوح في غلبة الظن، أما **الشك**: فهو التعادل بين الثبوت وعدمه أو الدلالة وعدمها.

ولا جدال في أن الأحكام الشرعية لا تثبت بالشك أو الوهم، ولا جدال كذلك في ثبوتها بالعلم وغلبة الظن، بل إن أغلب الأحكام الشرعية العملية، من طهارة وصلاة وصيام وسائر العبادات والمعاملات من بيوع ونكاح وجهاد وحدود وقصاص وغيرهم، أدلتها أدلة ظنية سواء من حيث الثبوت أو الدلالة أو كليهما.

يقول ابن قدامة -رحمه الله-: « وأنكر قوم جواز التعبد بخبر الواحد عقلًا لأنه يحتمل أن يكون كذبًا... والجواب: أن هذا إن صدر من مقر بالشرع فلا يتمكن منه، لأن التعبد بالحكم بالشهادة، والعمل بالفتوى، والتوجه إلى الكعبة بالاجتهاد عند الاشتباه، وإنما يفيد الظن كما يفيد العمل بالمتواتر، والتوجه إلى الكعبة عند معاينتها فلم

١٢ يلاحظ أن بعض أهل العلم يسمي غلبة الظن علمًا كذلك.



يستحيل أن يلحق المظنون بالمعلوم؟

وإن صدر من منكر للشرع: فيقال له: أي استحالة في أن يجعل الله تعالى الظن علامة للوجوب؟ والظن مدرك بالحس، فيكون الوجوب معلومًا، فيقال له: إن ظننت « صدق الشاهد» و» الرسول» و»الحالف» فاحكم به، ولست متعبدًا بمعرفة صدقه، بل بالعمل به عند ظن صدقه وأنت ممتثل مصيب صدق أم كذب... فأما التعبد بخبر الواحد سمعًا [أي شرعًا] فهو قول الجمهور خلافًا لأكثر القدرية وبعض أهل الظاهر، ولنا دليلان قاطعان، أحدهما: إجماع الصحابة - رضوان الله عليهم- على قبوله... الدليل الثاني: ما تواتر من إنفاذ رسول الله ﷺ أمراءه، ورسله، وقضاته وسعاته إلى الأطراف لتبليغ الأحكام، والقضاء وأخذ الصدقات وتبليغ الرسالة، ومن المعلوم أنه كان يجب عليهم تلقي ذلك بالقبول ليكون مفيدًا، والنبي ﷺ مأمور بتبليغ الرسالة، ولم يكن ليبلغها بمن لا يكتفي به.... «[١٣]

هذا وقد خالف الظاهرية في وجوب العمل بغلبة الظن وقالوا إن من يعمل به يتناوله قوله تعالى» إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى»[١٤].

وقد رد عليهم الجمهور بأن الظن المذكور في الآية المقصود به الشك أو الظن الذي لا دليل عليه وهو ما نوافقكم في عدم جواز العمل به، أما العمل بغلبة الظن فهو ما تقرر من أدلة الشريعة التي أفادت بمجموعها القطع.

بيد أن التحقيق في مذهب الظاهرية يثبت أنهم يعملون بغلبة الظن لكن يسمونها يقينًا (وهذا يعني أن الخلاف لفظي)، وإلا لزمهم رد أغلب الأحاديث التي صححها أهل العلم فلا يعملون إلا بالحديث

---

١٣ «روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل» لابن قدامة المقدسي تحقيق الدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، ج١، ص ٣٦٦-٣٨٠.

١٤ راجع «المحلى بالآثار» لابن حزم. ج ١ ص ٧١ وغيره.

المتواتر لفظًا أو معنى وكانت دلالته قطعية، بل ويلزمهم أشنع من ذلك وهو ألا يعملوا إلا بما كانت دلالته قطعية من آيات القرآن، وهو -إن حدث- يخرجهم من كونهم من أهل السنة والجماعة، لكنهم في الحقيقة يعملون بهذا كله ويسمون ما يفيده من غلبة ظن يقينًا، وإن كان الخلاف لفظيًا في ما يوجب العمل عندهم إلا أنه يثمر عند تعاملهم مع المخالف لهم في المسائل الظنية حيث يحتد إنكارهم عليه ويشنعون به وذلك لاعتبارهم أنه خالف ما هو قطعي وأن ما هو عليه خطأ لا يحتمل الصواب، ولعل هذا ما يفسر شدة لسان ابن حزم -رحمه الله- على مخالفيه حتى قيل «سيف الحجاج ولسان ابن حزم شقيقان».

بينما يختلف الأمر عند الجمهور حيث يعتبرون أغلب ما يرجحونه من أحكام بابه غلبة الظن، وأن الذي مع مخالفهم مرجوح ظنًا وليس قطعًا، فيثمر هذا استيعابًا للآخر والرفق في الإنكار عليه ويكون حالهم مع مخالفهم «قولي صواب يحتمل الخطأ، وقول غيرنا خطأ يحتمل الصواب»[١٥].

ومسألة وجوب العمل بغلبة الظن مسألة محورية للغاية في الشريعة عمومًا وفي السياسة الشرعية على وجه الخصوص، كما سيتضح بإذن الله.

أما مصادر أو أصول تشريع السياسة الشرعية، فهي كما أسلفنا مصادر تشريع الشريعة عمومًا وتنقسم إلى أصول متفق عليها وأصول مختلف فيها.

❋ ❋ ❋

١٥ ذكرها ابن نجيم في الأشباه والنظائر (ص٣٣٠) وتنسب للشافعي رحمه الله ولا تصح نسبتها إليه.

فصل:
مصادر السياسة الشرعية المتفق عليها

المصدر الأول: القرآن الكريم

«وهو كلام الله تعالى المنزل على نبيه محمَّد ﷺ، المعجز بلفْظه ومعناه، المتعبّد بتلاوته، المنقول إلينا بالتواتر، المكتوب في المصاحف من أَوَّلِ سورة الفاتحة إلى آخِرِ سورة الناس“.

وآياته متواترة، ومعنى متواترة أنها قطعية الثبوت، من أنكر ثبوت آية منها خرج من دين الإسلام، لكن كثيرًا منها ليس قطعي الدلالة فيختلف الفقهاء في الأحكام المستنبطة منها،

فقوله تعالى: {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ} قطعي الثبوت وقطعي الدلالة كذلك في إيجاب جلد الزاني مائة جلدة، والعمل بهذه الآية من السياسة الشرعية على ما سبق وعرفنا، فإقامة الحدود من تدبير أمور البلاد.

لكن قوله تعالى: {وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ ۚ كُلُوا مِن ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ}.

ظني الدلالة في وجوب الزكاة في الخضروات فرأى الجمهور أن زكاة الزروع تكون فيما يكال ويدخر فقط وأن عموم الآية يخصصه مفهوم

قوله ﷺ « ليس في حب ولا تمر صدقة حتى يبلغ خمسة أوسق »[١٦] وما يوسق هو فقط ما يكال ويدخر أما الخضروات فلا توسق، وأنه لم يثبت أن النبي ﷺ أخذ زكاة في الخضروات ولا خلفاؤه الراشدون، بينما رأى الحنفية أن أدلة التخصيص لا تكفي لترك عموم الآية لأنهم يعتبرون التخصيص نسخًا ولا يرون أن السنة الآحاد (ظنية الثبوت) تنسخ القرآن.

فإن ترجح عند حاكم المذهب الحنفي كانت سياسته الشرعية أخذ الزكاة من عموم المسلمين في الخضروات، وإن ترجح عند غيره رأي الجمهور لم يأخذها في الخضروات، وطالما كان الترجيح مبنيًا على قواعد شرعية علمية ولم يكن اتباعًا للهوى فالحاكمان اتبعا السياسة الشرعية، وإن كان أحدهما أصاب الحق في ذات الأمر لكن كليهما اتبعا الواجب شرعًا عليهما ويدوران بين الأجر والأجرين[١٧].

بيد أنه إن اختار أحد القولين بالهوى دون اجتهاد مثله[١٨] فهو آثم وإن أصاب، وسياسته سياسة هوى وضلال وإن لبّست لبوس الشرع.

أما قوله تعالى {فَإِذَا انْسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ}.

فلفظ المشركين عام خُصص منه بالنص والإجماع أهل الذمة إذا التزموا أداء الجزية وأحكام الملة والمستأمن والمعاهد والنساء والأطفال واختلف العلماء في أصناف أخرى من المشركين كالراهب والزمن والشيخ كبير السن إذا لم يقاتلوا، هل يتناولهم أمر القتل الوارد في

١٦ رواه البخاري ومسلم

١٧ قال ﷺ « إذا حكم الحاكم، فاجتهد وأصاب، فله أجران. وإذا حكم، فاجتهد فأخطأ، فله أجر واحد». متفق عليه

١٨ سنبين في الباب الأخير بإذن الله ما الواجب في حق الحاكم إن كان مجتهدًا أو إن دعت الضرورة ليكون مقلدًا.

الآية أم يستثنون للأثر الوارد بالمنع من قتلهم؟ ويترتب على ذلك أيضًا هل تؤخذ منهم الجزية أم لا؟

فذهب الجمهور إلى عدم جواز قتلهم واستدلوا بما رواه أحمد من حديث ابن عباس- رضي الله عنهما-: أن النبي ﷺ كان إذا بعث جيوشه قال: « اخرجوا بسم الله، قاتلوا في سبيل الله، الحديث وفيه: ولا تقتلوا الولدان، ولا أصحاب الصوامع»[١٩] وبما رواه الأثرم عَنْ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ – رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ – أَنَّهُ وَصَّى يَزِيدَ حِينَ وَجَّهَهُ إلَى الشَّامِ، فَقَالَ: «لَا تَقْتُلْ صَبِيًّا، وَلَا امْرَأَةً، وَلَا هَرِمًا».

وَعَنْ عُمَرَ رضي الله عنه، أَنَّهُ وَصَّى سَلَمَةَ بْنَ قَيْسٍ، فَقَالَ: «لَا تَقْتُلُوا امْرَأَةً، وَلَا صَبِيًّا، وَلَا شَيْخًا هَرِمًا». رَوَاهُمَا سَعِيدٌ.

وبالقياس على المرأة حيث علل النبي ﷺ النهي عن قتلها بقوله « ما كانت هذه لتقاتل»[٢٠].

أما الشافعية فرأوا جواز قتل هؤلاء وضعفوا الحديث الوارد، كما أن قول الصحابي عندهم (في القول الجديد للشافعي) ليس حجة.

وهذه مسألة من مسائل تدبير شؤون البلاد في الحروب فهي من السياسة الخارجية للبلد، فإن رجّح الحاكم رأي الجمهور أو رأي الشافعية فسياسته سياسة شرعية وإن أمر بقتل أهل الذمة أو المستأمنين مثلًا مخالفًا النص والإجماع فسياسته سياسة غير شرعية.

أما قوله تعالى: {فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً} فهو إما مقصود به المهر في النكاح الصحيح وإما مقصود به نكاح المتعة ثم نسخت بعدها بآية الميراث كما قال سعيد بن المسيب إذ كانت المتعة لا ميراث فيها، أو نسخها قوله تعالى: «وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ

١٩ رواه أحمد والبيهقي وفي إسناده ضعف وإرسال.

٢٠ رواه أحمد وأبو داوود.

حَافِظُونَ* إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ»، وليست المتعة نكاحًا ولا ملك يمين كما قالت عائشة -رضي الله عنها- والقاسم بن محمد[٢١].

وقد قال رسول ﷺ «يا أيها الناس: إني كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء، وإن الله قد حرم ذلك إلى يوم القيامة، فمن كان عنده منهن شيء فليخل سبيله، ولا تأخذوا مما آتيتموهن شيئًا»[٢٢].

وقد استقر الإجماع على بطلانها، قال القاضي عياض» ثم وقع الإجماع من جميع العلماء على تحريمها إلا الروافض»[٢٣].

فإن أتى حاكم وأباح نكاح المتعة بالآية المذكورة فحكمه مردود باطل وسياسته فيها غير شرعية رغم أنه استند إلى آية قطعية الثبوت لكن دلالتها منسوخة قطعًا.

المصدر الثاني: السنة وهي: أقوال نبينا محمد ﷺ وأفعاله وتقريراته.

وتنقسم السنة من حيث طريقة وصولها إلينا إلى متواترة وآحاد، وأغلب السنة آحاد والمتواتر فيها قليل، والمتواتر كما أسلفنا يفيد الثبوت القطعي أما الآحاد فالأصل أنه يفيد الظن إلا إذا احتفت به قرائن فإنه يفيد حينها القطع.

وقسم علماء الحديث الآحاد الواردة إلينا عن النبي ﷺ إلى خمسة أقسام – حسب اصطلاح كثير من المحدثين –.

هذه الأقسام هي: الحديث الصحيح، والصحيح لغيره، والحديث الحسن، والحسن لغيره، والحديث الضعيف (أما الحديث الموضوع

---

٢١ تفسير القرطبي ج٥ ص ١٣٠.

٢٢ رواه مسلم.

٢٣ «شرح صحيح مسلم» للنووي ج ٩ ص ١٨١

فليس بحديث أصلًا).

الحديث الصحيح والصحيح لغيره والحسن والحسن لغيره هي أقسام الحديث المقبول الذي يؤدي لغلبة الظن ويوجب العمل بها عند الفقهاء كما أشار إلى ذلك ابن كثير -رحمه الله- حين قال في الحديث الحسن « وهو في الاحتجاج به كالصحيح عند الجمهور»[٢٤]

وأشار إلى ذلك الشيخ ابن عثيمين -رحمه الله- في شرحه لمتن البيقونية[٢٥]، وأشار إلى هذا الأمر أيضًا الدكتور محمود الطحان -رحمه الله- عند كلامه عن الحديث الحسن قائلًا « هو كالصحيح في الاحتجاج به، وإن كان دونه في القوة، لذلك احتج به جميع الفقهاء، وعملوا به، وعلى الاحتجاج به معظم المحدثين والأصوليين، إلا من شذ من المتشددين، وقد أدرجه بعض المتساهلين في نوع الصحيح كالحاكم وابن حبان وابن خزيمة، مع قولهم بأنه دون الصحيح المبين أولًا»[٢٦].

ونعرج سريعًا على تعريفات مختصرة للأنواع الأربعة من الأحاديث المقبولة:

- **الحديث الصحيح**: تواطأ جمهور المحدثين على تعريفه بأنه « الحديث المسند الذي يتصل إسناده بنقل العدل الضابط إلى العدل الضابط إلى منتهاه، ولا يكون شاذًا ولا معللًا» ويقول أبو عمرو بن الصلاح: وهذا الحديث هو الذي يحكم له بالصحة بلا خلاف بين أهل الحديث»[٢٧]

أما الذهبي فيعرفه في الموقظة بألفاظ أخرى -مضيفًا إضافات

---

٢٤ «الباعث الحثيث على معرفة علوم الحديث» لابن كثير شرح الشيخ أحمد شاكر ص ٣٠.

٢٥ «شرح المنظومة البيقونية»- للشيخ محمد بن صالح العثيمين شركة شور، ٨شرائط، الشريط الثالث.

٢٦ « تيسير مصطلح الحديث» للدكتور محمود الطحان ص ٣٧.

٢٧ نفس المصدر السابق

مهمة- فيقول: «أولًا: الحديث الصحيح: ما دار على عدل متقن واتصل سنده فإن كان مرسلًا ففي الاحتجاج به اختلاف وزاد أهل الحديث سلامته من الشذوذ والعلة وفيه نظر على مقتضى نظر الفقهاء فإن كثيرًا من العلل يأبونها، فالمجمع على صحته إذًا المتصل السالم من الشذوذ والعلة وأن يكون رواته ذوي ضبط وعدالة وعدم تدليس ».[٢٨]

- **أما الحديث الحسن**: فقد اختلف العلماء في تعريفه لكن ننقل تعريف الترمذي له فهو أول من استعمل هذا الاصطلاح كقسم خاص للحديث أو كاصطلاح خاص -وإن عرف قبله في إطلاق بعض المحدثين- « وما ذكرنا في هذا الكتاب (حديث حسن) فإنما أردنا به حسن إسناده عندنا، كل حديث يروى لا يكون في إسناده من يتهم بالكذب، ولا يكون الحديث شاذًّا ويروى من غير وجه نحو ذلك: فهو عندنا حديث حسن»[٢٩].

ولا بد هنا من الإشارة إلى أنه قبل الإمام الترمذي لم يكن العلماء يقسمون الحديث المقبول إلى صحيح وحسن، ولكن إلى صحيح وضعيف ضعفًا يحتج به، وفي ذلك يقول ابن تيمية - رحمه الله-: « فالترمذي إذا قال: حسن غريب، قد يعني به أنه غريب من هذا الطريق، لكن المتن له شواهد صار بها من جملة الحسن... وأما قبل الترمذي من العلماء فما عرف عنهم هذا التقسيم الثلاثي [صحيح وحسن وضعيف] لكن كانوا يقسمونه إلى صحيح وضعيف، والضعيف عندهم نوعان: ضعيف ضعفًا لا يمتنع العمل به وهو يشبه الحسن في اصطلاح الترمذي، وضعيف ضعفًا يوجب تركه وهو الواهي.... وهذا

---

٢٨ شرح كتاب الموقظة للحافظ الذهبي' شرح الشيخ أبي إسحاق الحويني، من سلسلة الدروس العلمية، شركة ابن القيم للإنتاج والتوزيع الإسلامي ١٠شرائط، الشريط الثاني، الوجه الثاني.

٢٩ « الجامع المختصر من السنة عن رسول الله ﷺ، ومعرفة الصحيح والمعلول وما عليه العمل» المعروف « بجامع الترمذي» للإمام الحافظ محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، ج٥ ص ٧٧١.



موجود في كلام الإمام أحمد وغيره... »[٣٠].

ويقول ابن تيمية أيضًا: «... ولهذا يوجد في كلام الإمام أحمد وغيره أنهم يحتجون بالحديث الضعيف... فإن ذلك الذي سماه أولئك ضعيفًا هو أرفع من كثير من الحسن، بل هو مما يجعله كثير من الناس صحيحًا، والترمذي قد فسر مراده بالحسن أنه ما تعددت طرقه، ولم يكن فيها متهم ولم يكن شاذًا»[٣١].

- **أما الصحيح لغيره:** فيقول عنه الدكتور محمود الطحان: «هو الحسن لذاته إذا روي عن طريق آخر مثله أو أقوى منه»[٣٢].

- **ويقول عن الحسن لغيره:** «هو الضعيف إذا تعددت طرقه، ولم يكن سبب ضعفه هو فسق الراوي أو كذبه، ويستفاد من هذا التعريف أن الضعيف يرتقي لدرجة الحسن لغيره بأمرين هما:

أ- أن يروى عن طريق آخر فأكثر على أن يكون الطريق الآخر مثله أو أقوى منه.

ب- أن يكون سبب ضعف الحديث إما سوء حفظ راويه أو انقطاعًا في سنده أو جهالة في رجاله»[٣٣].

ما سبق من تقسيمات تفيد في الفقه وفي عين موضوعنا إذا حدث تعارض بين الأحاديث ولم يمكن الجمع فنلجأ للترجيح ويكون أحد المرجحات قوة الحديث، لكن إذا لم يوجد تعارض فهذه الأنواع كلها تفيد غلبة الظن -وإن كان على درجات متفاوتة- ويجب العمل بها.

يوجد كذلك اختلاف بين أهل العلم في بعض أنواع الأحاديث هل هي

٣٠ مجموع فتاوى ابن تيمية، جـــ١٨، ص ٢٤-٢٥.

٣١ مجموع فتاوى ابن تيمية، جـــ١٨، ص ٢٤٩.

٣٢ «تيسير مصطلح الحديث»، د/ محمود الطحان، ص ٤٠.

٣٣ المصدر السابق، ص٤١.

حجة تفيد غلبة الظن أم أنها ضعيفة لا يجوز العمل بها، وذلك مثل الحديث المرسل وهو في عرف الفقهاء ما سقط من سنده واحد أو أكثر، فذهب جمهور الفقهاء من حنفية ومالكية وحنابلة إلى صحة الاحتجاج بالحديث المرسل ووجوب العمل به ولو كان المُرسِل من غير الصحابة، فإن كان من كبار التابعين (أي الذي أرسل الحديث) فقال ابن تيمية: «هذا المرسل يُحتج به باتفاق الأئمة وغيرهم، وقد نص الشافعي على جواز الاحتجاج بمثل هذا المرسل»[٣٤]، أما إن كان مرسله من صغار التابعين أو ليس من التابعين أصلًا فإن رأي جمهور العلماء أيضًا قبوله حجة وعملًا.

- قال ابن قدامة: « فأما مراسيل غير الصحابة: وهو أن يقول: قال النبي ﷺ: من لم يعاصره، أو يقول قال أبو هريرة من لم يدركه: ففيها روايتان [عن أحمد].

إحداهما: تقبل، اختارها القاضي [أبو يعلى]: وهو مذهب مالك وأبي حنيفة وجماعة من المتكلمين.

والأخرى: لا تقبل وهو قول الشافعي وبعض أهل الحديث، وأهل الظاهر «[٣٥].

ثم يختلفون بعد ذلك في قوة المرسل، فالجمهور أن المسند الصحيح أقوى منه لكن بعض الحنفية يرون أن المرسل أقوى من المسند.

اختلفوا كذلك في الحديث الذي فيه راوٍ مجهول الحال فذهب الجمهور إلى تضعيفه وعدم حجيته وذهب الحنفية والحنابلة في رواية إلى الاحتجاج به وأنه يوجب العمل[٣٦].

فالحاصل أن أغلب الخلاف بين الفقهاء الناجم عن الاستدلال بالسنة

٣٤ مجموع فتاوى ابن تيمية جـــ٢٣، ص ٢٧١-٢٧٢.

٣٥ روضة الناظر، تحقيق د/النملة، جـــ٢، ص ٤٢٨ إلى ٤٣١

٣٦ راجع المصدر السابق ج ٢ ص ٣٨٩ إلى ٣٩٢

نابع من تصحيح حديث أو تضعيفه أو معارضة حديث بما هو أقوى منه وكذلك في دلالة الأحاديث حيث أن أغلبها ظني الدلالة كما سبق وأشرنا.

ولنضرب أمثلة في ما يخص موضوع السياسة الشرعية:

-**المثال الأول:** عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ مِثْلًا بِمِثْلٍ سَوَاءً بِسَوَاءٍ يَدًا بِيَدٍ فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ الأَصْنَافُ فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ»[٣٧].

الحديث وإن كان ظني الثبوت عند الجمهور (يرى البعض-كابن تيمية وابن الصلاح وغيرهما- أن أحاديث البخاري ومسلم أغلبها قطعي الثبوت بقرينة تلقي الأمة لها بالقبول) إلا أن حكم بيع الأصناف الستة المذكورة بنفسها بدون تفاضل ولا نسيئة (أي حالةً في المجلس) قطعي عليه إجماع، وهذا يستعمل في تدبير أمور البلاد الاقتصادية والمالية، فمنع وتحريم التفاضل والنسيئة فيها سياسة شرعية لا يجوز لحاكم إباحتها، لكن يختلف الفقهاء في العلة المستنبطة منها والتي يقيسون عليها غيرها من الأشياء، فمن قائل العلة الثمنية (كونها أثمانًا أو نقودًا) والكيل والوزن مع الطعم، ومن قائل العلة الثمنية والطعم فقط، ومن قائل العلة الوزن في الذهب والفضة والكيل في الباقي، ومن قائل غير ذلك، فإن أخذ الحاكم بأي من هذه الأقوال بعد ترجيح واجتهاد صحيح فسياسته شرعية وإن اجتهد حاكم غيره فوصل إلى أن الحق في غير ما اختاره الأول فسياسته شرعية كذلك، أما من يبيح التفاضل والنسيئة بإطلاق -كما هو الحال في القوانين الوضعية في زماننا- فلا شك أن هذه سياسة غير شرعية بل وضعية كفرية.

---

٣٧ رواه مسلم

- **المثال الثاني:** رَوَى الزُّهْرِيُّ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ اسْتَعَانَ بِنَاسٍ مِنْ الْيَهُودِ فِي حَرْبِهِ، فَأَسْهَمَ لَهُمْ[٣٨].

فاستدل به من يرى جواز الاستعانة بالمشركين في الحروب وهو رأي الحنفية والشافعية[٣٩] ورواية عن أحمد، بينما ذهب آخرون منهم أحمد في ظاهر مذهبه ومالك إلى منع الاستعانة مطلقًا وضعفوا الحديث المذكور وعارضوه بأحاديث أخرى أصح منه.

منها حديث عائشة رضي الله عنها «خرج رسول الله ﷺ قبل بدر، فلما كان بحرة الوبرة أدركه رجل قد كان يذكر منه جرأة ونجدة، ففرح أصحاب رسول الله ﷺ حين رأوه، فلما أدركه قال لرسول الله ﷺ: جئت لأتبعك وأصيب معك. قال له رسول الله ﷺ: «تؤمن بالله ورسوله»؟ قال: لا، قال: «فارجع فلن أستعين بمشرك».

قالت: ثم مضى حتى إذا كنا بالشجرة، أدركه الرجل فقال له كما قال أول مرة، فقال له النبي ﷺ كما قال أول مرة قال «فارجع فلن أستعين بمشرك» قال ثم رجع فأدركه بالبيداء، فقال له كما قال أول مرة: «تؤمن بالله ورسوله»؟ قال: نعم. فقال له رسول الله ﷺ «فانطلق»[٤٠].

لكن أول الجمهور هذا الحديث بأنه خاص بهذا الرجل لأن النبي ﷺ كان يرجو إسلامه، وقيل أن هذا كان حكمًا في أول الإسلام ثم نسخ، وقالوا غير ذلك.

وللطرفين أدلة كثيرة أخرى ولسنا في مجال تفصيل الأدلة.

لكن من استعان بالمشركين على قتال المشركين بعد أن ترجح لديه قول المجيزين فسياسته سياسة شرعية ومن ترجح له العكس فكذلك.

٣٨ رَوَاهُ سَعِيدٌ، فِي « سُنَنِهِ ».

٣٩ وإن استدلوا بأدلة أخرى غير الحديث المذكور حيث لا يصح الاحتجاج به على أصولهم.

٤٠ رواه مسلم.

لكن المجيزين وضعوا ضوابط لهذه الاستعانة منها ظهور المسلمين على المستعان بهم وحسن رأي المُستعان بهم في المسلمين وغير ذلك، هذه الشروط ليست في الأحاديث المجيزة ولا في القياس القريب ولكن دلت عليها أدلة أخرى اعتبرتها الشريعة وتدْرَج في باب المصالح المرسلة أو الملائمة والتي سنفرد لها بابًا كاملًا -بإذن الله- لتعلقها الكبير بمسائل السياسة الشرعية ووجود شبهٍ كثيرة حولها، وهذه الشروط داخلة تحت ما أكدت عليه التعريفات الخاصة للسياسة الشرعية التي تحدثنا عنها في الباب الأول.

- **المثال الثالث:** عن أبي هريرة - رضي الله عنه - أن رسول الله ﷺ قال: «لقد هممت أن آمر بالصلاة فتقام، ثم أخالف إلى منازل قوم لا يشهدون الصلاة فأُحرِّق عليهم»[٤١].

فذهب الإمام أحمد في إحدى رواياته - والتي اختارها شيخ الإسلام ابن تيمية- إلى وجوب صلاة الجماعة في المسجد بظاهر هذا الحديث بينما ذهب الجمهور إلى غير ذلك، فمنهم من رأى أنها فرض كفاية إذا قام بها من يكفي لإظهار الشعيرة سقطت عن الباقين كما هو ظاهر رأي الشافعي ومنهم من قال إنها سنة مؤكدة كرأي كثير من المالكية، وقد تأولوا الحديث المذكور بتأويلات شتى وعارضوه بحديث آخر صحيح وهو قوله ﷺ «صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة»[٤٢] وقالوا إن ذكر التفاضل يعني أن المفضول صحيح فلو كان منهيًا عنه كان باطلًا ولا فضل فيه، وفي المسألة أدلة وأحاديث كثيرة أخرى لكل طرف، لكن الشاهد أن الحاكم لو ترجح له الوجوب فألزم الناس بصلاة الجماعة في المسجد كان هذا من السياسة الشرعية التي لا يُنكر عليه فيها، وإن ترجح له عدم الوجوب فلم يلزم الناس بها كانت هذه أيضًا من السياسة الشرعية التي لا ينكر عليه فيها، وإن جاز نصحه بلطف في كلتا الحالتين لمن تبين له أن الصواب في غير

٤١ متفق عليه.

٤٢ رواه البخاري ومسلم.

ما اختاره وهكذا.

المصدر الثالث: الإجماع:

«وهو اتفاق علماء العصر من أمة محمد ﷺ بعد وفاته على أمر من أمور الدِّين».

فلو خالف أحدهم لا ينعقد الإجماع عند الجمهور، وهذا التعريف يخرج اتفاق غير المجتهدين؛ فلا يكون اتفاق غير المجتهد من أصولي وفروعي ونحوي، ولا من لم يكمل فيه شروط الاجتهاد إجماعًا، ولا أثر لخلافه إن خالف، ويخرج كذلك اتفاق الأمم السابقة.

ويشير التعريف إلى أن الاتفاق الواقع زمن النبي ﷺ لا يسمَّى **إجماعًا**.

دل على حجية الإجماع قوله تعالى {وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا}.

فدل عطف من يتبع غير سبيل المؤمنين على من يشاقق الرسول الذي بمفرده يوجب النار أن اتباع غير سبيل المؤمنين موجب للنار كذلك،

وقوله ﷺ «إن الله قد أجار أمتي من أن تجتمع على ضلالة»[٤٣].

وقوله ﷺ «لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَذَلَهُمْ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ كَذَلِكَ»[٤٤] واجتماع الأمة على ضلال ينافي وجود هذه الطائفة.

ومبحث الإجماع مبحث طويل فيه مسائل شتى واختلافات سننشر

٤٣ رواه أبو داود وصححه الألباني بمجموع طرقه.

٤٤ رواه مسلم.



باختصار لأهم مسائله بما يناسب موضوعنا.

- أولًا: اختلف أهل العلم-بعد الإقرار بحجيته - في إمكانية حدوثه بسبب صعوبة تحقق شروطه فذهب الجمهور إلى إمكانية ذلك وأنه حدث في مسائل، وذهب أحمد في رواية مؤولة له إلى عدم إمكانية ذلك ووافقه الكثير من الظاهرية حتى أغرب ابن حزم واشترط إجماع علماء الجن رغم أنه ألف كتابًا في المسائل المجمع عليها سماه «مراتب الإجماع».

اختلفوا كذلك في إمكانية حدوثه بعد عصر الصحابة فذهب الجمهور إلى إمكانية ذلك ومنع منه أحمد في رواية أخرى له.

- ثانيًا: أن الإجماع ينقسم إلى قطعي وظني، والقطعي فقط هو من يكفر منكره بعد إقامة الحجة عليه وهو قليل.

- ثالثًا: لو اختلف الصحابة على قولين ثم اتفق بعدهم التابعون على قول واحد هل صار إجماعًا؟ على رأيين، وهل يشترط انقراض العصر في اعتبار استقرار الإجماع بحيث لو خالف أحد المجمعين قبل انقراض العصر انتقض الإجماع أم يكفي اتفاقهم ولو في لحظة من الزمان وبعدها لا يحل أن يخالف أحد منهم ومن خالف فقد خالف الإجماع؟

- رابعًا: اختلفوا في كيفية حدوث الإجماع هل يُشترط أن يتلفظ جميع أهل الإجماع به أو يفعلونه، أم يكفي أن ينتشر قول أحدهم ويسكت الباقون؟ وهي مسألة الإجماع السكوتي، حيث يرى الجمهور من حنفية ومالكية وحنابلة أنه إجماع ويخالف الشافعية في أحد قوليهم والظاهرية، والإجماع السكوتي عند التحقيق ينسب له الغالبية العظمى من أنواع الإجماع.

- خامسًا: اختلفوا في حتمية وجود مستند للإجماع من نصوص الكتاب أو السنة وكون هذا المستند معلومًا، فالجمهور على عدم حتمية

ذلك وابن تيمية على حتميته، وتكون فائدة الإجماع حينئذ قطع التأويل عن النص أي جعل النص قطعي الدلالة على الحكم، وقطعي الثبوت كذلك إذا كان الإجماع قطعي الثبوت.

ونعرض الآن بعض تطبيقات السياسة الشرعية المستندة على الإجماع:

- المثال الأول: قال القاضي عياض-رحمه الله- « أجمع العلماء على أن الإمامة لا تنعقد لكافر، وعلى أنه لو طرأ عليه الكفر انعزل، قال: وكذا لو ترك إقامة الصلوات والدعاء إليها،... فلو طرأ عليه كفر وتغيير للشرع أو بدعة خرج عن حكم الولاية، وسقطت طاعته، ووجب على المسلمين القيام عليه، وخلعه ونصب إمام عادل إن أمكنهم ذلك، فإن لم يقع ذلك إلا لطائفة وجب عليهم القيام بخلع الكافر»[٤٥]

فلو كفر حاكم المسلمين وجب على المسلمين الخروج عليه وتنصيب حاكم مسلم عدل مكانه، فإن قامت طائفة من المسلمين بهذا العمل فهي في الحقيقة تقوم بتغيير القائم على تدبير أمور البلاد واستبداله بآخر ففعلها هذا سياسة ولأن مستندها في هذا الإجماع المذكور فسياستها هذه سياسة شرعية واجبة، أما قيد القدرة الذي ذكره القاضي عياض فهو قيد مهم، ليس مستنده في الأساس الإجماع بل مستنده مصدر آخر من مصادر التشريع وهو المصلحة الملائمة لتصرفات الشارع، حيث بينت حدود وقيود وشروط هذه القدرة كما سنوضح الأمر في بابه بإذن الله.

المثال الثاني: قال النووي -رحمه الله- « وأجمع أهل السنة أنه لا ينعزل السلطان بالفسق، وأما الوجه المذكور في كتب الفقه لبعض أصحابنا أنه ينعزل، وحكي عن المعتزلة أيضًا، فغلط من قائله، مخالف للإجماع»[٤٦]

٤٥ «شرح صحيح مسلم» للنووي ج١٢ ص ٢٢٩

٤٦ «شرح صحيح مسلم» للنووي ج١٢ ص ٢٢٩.

فحاكم المسلمين[٤٧] إذا فسق فخرج عليه جماعة من المسلمين لإبداله بحاكم عادل ففعلهم هذا سياسة غير مشروعة لمخالفتها الإجماع الذي نقله النووي وتكون السياسة الشرعية الصبر على هذا الحاكم، لكن عند التحقيق نجد أن في هذا الإجماع نظرًا من أكثر من وجه؛ فأولًا هناك كثيرون خالفوا في هذه المسألة وإن كان المذكور هو فعلا رأي جمهور أهل السنة، وممن خالف الحسين بن علي رضي الله عنهما في خروجه على يزيد والكثير من كبار التابعين الذين خرجوا على الحجاج مع ابن الأشعث والجويني الشافعي وابن حزم الظاهري وغيرهم، ولو رُد على هذا الاعتراض بأن الإجماع انعقد بعد فتنة خروج ابن الأشعث فالرد أن هذا غير مُسلم كذلك، ثم هذا يجرنا لمسألة أخرى -أشرنا إليها- وهي إذا اختلف الصحابة أو التابعون على قولين ثم أجمع من بعدهم على قول أحد الفريقين هل ينعقد الإجماع؟ والأصوليون على رأيين في هذه المسألة.

ناهيك أن غاية ما يمكن أن يكون قد حدث هو إجماع سكوتي والإجماع السكوتي نفسه مختلف فيه.

فلكل هذه الاعتراضات صار الجزم بكون هذه سياسة غير شرعية محل نظر، ولو كان المستند دعوى الإجماع فقط لكان الحق أقرب لمن

٤٧ حاكم المسلمين هو الذي يحكمهم بشرع الله وإن جار في مسائل، أما من يحكم بالقانون الوضعي فهذا لا تتناوله أحاديث السمع والطاعة للحكام وعدم الخروج عليهم، فهو ليس بحاكم شرعي للمسلمين (هذه مسألة غير مسألة الإجماع الثابت على تكفير من يحكم بالقانون الوضعي)، وذلك لأنه إذا بويع حاكم على أن يحكم بالقانون الوضعي فعقد البيعة فاسد لفساد محله، وإن بويع ليحكم بالشرع فحكم بغيره يفسد العقد كذلك للإخلال بشرطه، وإن تغلب وحكم بالقانون الوضعي فليس هذا هو الحاكم المتغلب الذي أفتى العلماء بالصبر عليه فالحاكم الذي أفتوا بالصبر عليه هو من يشبه الحاكم الشرعي في الحكم بالشرع لكن لم يحصل على الحكم بطريق مشروع، فاغتفر وصوله للحكم بطريق غير مشروع في مقابل ألا تحدث فتنة أشد تضر بالمسلمين، أما أن يكون وصوله للحكم بطريق غير مشروع ويحكم المسلمين بقانون وضعي ويؤمر المسلمون بالسمع والطاعة له فهذا لا يقوله من شم أنفه رائحة الفقه، فإذا كان من وصل للحكم برضى الناس لا تصح ولايته إن حكم بالقانون الوضعي فكيف بمن وصل بالتغلب؟!، تراجع تفاصيل المسألة في كتاب «نظرية السيادة في الإسلام» للدكتور صلاح الصاوي، و«دولة القرآن» للمؤلف.

يخرج، لكن مستند المنع من الخروج كثير من الأحاديث المانعة والمصالح الملائمة، بل إن كلام الجويني-وهو أحد المبيحين للخروج على الفاسق- يؤكد على ربط الأمر بالمصلحة ولم يجزه على إطلاقه فيقول: «فأما إذا تواصل منه [أي خليفة المسلمين] العصيان، وفشا منه العدوان، وظهر الفساد، وزال السداد، وتعطلت الحقوق والحدود، وارتفعت الصيانة، ووضحت الخيانة، واستجرأ الظلمة، ولم يجد المظلوم منتصفًا ممن ظلمه، وتداعى الخلل والخطل إلى عظائم الأمور، وتعطيل الثغور، فلا بد من استدراك هذا الأمر المتفاقم... وذلك أن الإمامة إنما تعنى لنقيض هذه الحالة، فإذا أفضى الأمر إلى خلاف ما تقتضيه الزعامة والإيالة، فيجب استدراكه لا محالة، وترك الناس سدى، ملتطمين لا جامع لهم على الحق والباطل **أجدى عليهم** من تقريرهم على اتباع من هو عون الظالمين، وملاذ الغاشمين، وموئل الهاجمين، ومعتصم المارقين الناجمين،... فإن أمكن استدراك ذلك، فالبدار البدار قبل أن تزول الأمور عن مراتبها وتميل من مناصبها... [و] إن عسر القبض على يده الممتدة لاستظهاره بالشوكة العتيدة، والعدد المعدة، فقد شغر الزمان عن القيام بالحق، ودفع إلى مصابرة المحن طبقات الخلق... ومما يتصل بإتمام الغرض في ذلك أن المتصدي للإمامة إذا عظمت جنايته، وكثرت عاديته، وفشا احتكامه واهتضامه، وبدت فضحاته، وتتابعت عثراته، وخيف بسببه ضياع البيضة، وتبدد دعائم الإسلام، ولم نجد من ننصبه للإمامة حتى ينتهض لدفعه حسب ما يدفع البغاة، فلا نطلق للآحاد في أطراف البلاد أن يثوروا؛ فإنهم لو فعلوا ذلك لاصطلموا وأبيروا، وكان ذلك سببا في ازدياد المحن، وإثارة الفتن، ولكن إن اتفق رجل مطاع ذو أتباع وأشياع، ويقوم محتسبًا، آمرًا بالمعروف ناهيًا عن المنكر، وانتصب بكفاية المسلمين ما دفعوا إليه، فليمض في ذلك قدمًا. والله نصيره **على الشرط المقدم في رعاية المصالح، والنظر في المناجح، وموازنة ما يدفع، ويرتفع بما يتوقع**.»[٤٨].

---

٤٨ «غياث الأمم في التياث الظلم» لإمام الحرمين الجويني ج١ ص ٥ إلى ١٧

والقصد من المثال بيان أنه ليس كل من ادعى الإجماع يسلم له ولا كل من خالف المُدعي نقطع بوقوعه في الإثم ونصف سياسته بغير الشرعية، بغض النظر عن عين المسألة التي بها أدلة أخرى كثيرة غير الإجماع المُدعى.

- المثال الثالث وهو لإجماع معاصر:

قال الشيخ بكر أبو زيد -رحمه الله- « أجمع القائلون بالجواز المُقيد [في التمثيل]، على تحريمه في حق أنبياء الله ورسله - عليهم الصلاة والسلام - وعلى تحريمه في حق أمهات المؤمنين زوجات النبي - ﷺ، وولده - عليهم السلام - وفي حق الخلفاء الراشدين - رضي الله عنهم -»[٤٩].

فالحاكم يصدر قراره بتوجيه السياسة الإعلامية في الدولة بمنع إنشاء أو عرض أي عمل تمثيلي يشخص الأنبياء أو زوجات الرسول ﷺ أو الخلفاء الراشدين وهذه من السياسة الشرعية في مجال الإعلام والمبنية على الإجماع.

المصدر الرابع: استصحاب الحال ودليل العقل:

هو التمسك بدليل عقلي أو شرعي وليس راجعًا إلى عدم العلم بالدليل بل إلى دليل مع العلم أو الظن الغالب بانتفاء المغير عند بذل الجهد في البحث والطلب[٥٠]

ورغم أن الاستصحاب معناه عدم وجود دليل مغير إلا أنه في حد ذاته دليل[٥١]، أو بتعبير أدق هو دليل عند عدم وجود دليل، فنقول

---

٤٩ «التمثيل» لبكر أبو زيد ج١ ص ٤٣

٥٠ راجع المستصفى للغزالي وروضة الناظر لابن قدامة وغيرهما.

٥١ يقول ابن قدامة «فالاستصحاب إذن عبارة عن التمسك بدليل عقلي أو شرعي وليس راجعًا إلى عدم الديل، بل إلى دليل مع ظن انتفاء المغير أو العلم به» روضة الناظر لابن قدامة تحقيق د النملة ج ٢ ص ٥٠٨

مثلًا دليل عدم وجوب صلاة سادسة في اليوم والليلة عدم الدليل الموجب، ودليل جواز أكل فاكهة «المانجو» عدم الدليل المُحرم مع أن الأصل الإباحة وهكذا، والاستصحاب توسع فيه الظاهرية كثيرًا وهو من أهم الأسباب -فيما يخص موضوعنا- في رميهم (ظلمًا) بعدم استخدام السياسة الشرعية مطلقًا، وفي نفس الوقت هو من أهم أسباب إنكارهم على الجمهور كذلك.

فالاستصحاب هو الأصل الرابع والأخير عند الظاهرية فلا يعترفون بالقياس ولا غيره من الأصول المختلف فيها، وبناء عليه فإما أن يكون في المسألة دليل ظاهر لفظًا من الكتاب أو السنة أو الإجماع (والإجماع عندهم ضيق جدًا كما وضحنا) وإما يستصحبون الأصل.

فالظاهرية مثلًا يرون أن السلم لا يجوز إلا فيما يُكال ويُوزن فلا يجوز في غير ذلك من معدود وحيوان ومذروع.

والسلم نوع من البيوع أباحه النبي ﷺ في الحديث الذي رواه ابْن عبَّاس -رضي الله عنهما- قَالَ: قَدِمَ رَسُولُ اللهِ ﷺ المَدِينَةَ وَالنَّاسُ يُسْلِفُونَ فِي الثِّمَارِ السَّنَةَ وَالسَّنَتَيْنِ، فَقَالَ: «مَنْ أَسْلَفَ فِي تَمْرٍ فَلْيُسْلِفْ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ»[٥٢].

وهو عقدٌ على موصوف في الذمة مؤجَّل بثمن حال مقبوض في مجلس العقد.

ولعقد السلم شروط، أحدها أن يكون المُسلم فيه (المؤجل) يُمكن ضبطه بالصفة سواء كان يباع كيلًا أو وزنًا كما في نص الحديث مثل القمح والتمر والحديد، وقاس الجمهور من حنفية ومالكية وشافعية وحنابلة عليه ما يباع عدًا كالبيض، وما يباع ذرعًا كالقماش، وقاسوا عليه الحيوان أيضًا كالبقر والغنم، وأبى الظاهرية ذلك فقالوا بجواز السلم في المكيل والموزون وحرمته في المعدود والمذروع والحيوان، دليل

٥٢ رواه البخاري ومسلم.

الحرمة عندهم الأصل؛ حيث إن هذه الطريقة في البيع محرمة لقول رسول الله ﷺ « لَا تَبِعْ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ»[٥٣] وحديث ابن عباس في السلم أباح بيع[٥٤] ما ليس عندك في نوعين فقط وهما المكيل الموزون، فيستصحبون الأصل في الباقي وهو التحريم، أما الجمهور فقاسوا على المكيل والموزون المذروع والمعدود والحيوان وقالوا إن العلة في ذكر المكيل والموزون هي إمكانية الضبط بالصفة وهذه العلة متحققة في المعدود والمذروع والحيوان والقياس دليل من أدلة الشرع ينقل عن الأصل فلا يبقى هذا البيع محرمًا.

الشاهد أن السياسة الشرعية للحاكم عند الظاهرية أن يمنع السلم فيما يباع عدًا أو ذرعًا وفي الحيوان، تمسكًا بدليل استصحاب الأصل.

والسياسة الشرعية عند الجمهور أن يبيح الحاكم هذه الأنواع من البيوع.

مثال آخر في الزكاة: يرى الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة وجوب الزكاة في عروض التجارة إذا بلغت قيمتها نصابًا وحال عليها الحول، واستدلوا بآيات ظنية الدلالة وبأحاديث كثيرة في سند أغلبها مقال وبالقياس بأن عروض التجارة المتداولة نقود في المعنى أي تقاس على الدراهم والدنانير الواجب الزكاة فيها بالنص والإجماع كما اعتمدوا على سد الذريعة؛ حيث إن عدم إيجاب الزكاة في عروض التجارة سيفضي إلى أن يحوّل التجار جميع نقودهم إلى عروض تجارية فتسقط عنهم الزكاة وهم -في الغالب- أغنى أغنياء المجتمع.

وشذ الظاهرية[٥٥] وقالوا بعدم الزكاة في العروض لعدم انتهاض الأدلة الواردة لصرف الأصل الدال على حرمة مال المسلم وعدم تعلق

---

٥٣ رواه الترمذي، والنسائي، وأبو داود، وابن ماجه، وأحمد،. وصححه الألباني في «إرواء الغليل» .

٥٤ ابن حزم يرفض أيضًا تسمية السلم بيعًا انظر المحلى المجلد الرابع ص ٣٧.

٥٥ شذذ قول الظاهرية ابن المنذر وابن تيمية وغيرهما من أهل العلم.

التكاليف به عن عمومه، فالآية ظنية الدلالة ولا تفيد -في زعمهم- ما يقوله الجمهور، والأحاديث غير ثابتة -عندهم- كذلك لا يعتبرون بالقياس ولا سد الذرائع، إذًا السياسة الشرعية الواجب اتباعها على الحاكم في الزكاة -عندهم- ألا يفرضها في عروض التجارة.

وينبغي ملاحظة أن من استدل باستصحاب الأصل ليسوا الظاهرية فقط (وإن كانوا أكثر من استدل به لقلة مصادر التشريع عندهم مقارنة بغيرهم) بل استدل به جميع الفقهاء بنسب متفاوتة وإن خالف البعض في العبارة أو التقسيم أو بعض أنواع الاستصحاب مما يخرج تفصيله عن موضوع هذا الكتاب.

مثال ثالث: أجاز أبو حنيفة التعامل بالربا بين المسلم والكافر الحربي في دار الحرب مستدلًا بما رواه مكحول عن رسول الله ﷺ قال « لا ربا بين مسلم وحربي في دار الحرب »[٥٦] وبغير هذا من الأدلة، لكن الحديث عمدة أدلتهم، فبالتالي السياسة الشرعية في التعامل المالي بين المسلمين والكفار في دار الحرب -عند الحنفية- تبيح التعامل بالربا ووضعوا شروطا لذلك منها أن يكون المسلم هو الآخذ للربا لا المعطي، وكون التعامل في دار حرب وليس في دار إسلام أو دار عهد[٥٧]، فإذا ذهب المسلم للتجارة في دار الحرب فلا تمنعه الدولة المسلمة من التعامل بالربا هناك ولا تحاسبه على ما كسبه بالربا عند رجوعه.

بينما ذهب مالك والشافعي وأحمد إلى أن الربا محرَّم بين مسلم ومسلم، وبين مسلم وكافر في ديار الإسلام، وديار الكفر، وديار الحرب، وأجابوا عن الحديث الذي استدل به أبو حنيفة بأنه مرسل وضعيف أيضًا للجهالة، كما أنه لو صح فدلالته ظنية تحتمل أن المقصود تحريم الربا وليس تحليله فكأن معنى الحديث «لا (يباح)

---

٥٦ قال فيه النووي: مرسل ضعيف

٥٧ انظر المبسوط للسرخسي ج ١٤ ص ٥٦

الربا بين مسلم وحربي في دار الحرب»، فلا يقوى هذا الحديث وغيره من الأدلة التي استدل بها الحنفية على تغيير أصل التحريم العام للربا الوارد في قوله تعالى «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا « وغير ذلك من الأدلة الصحيحة الصريحة، فتمسك الجمهور بالأصل وهو عموم التحريم، وكانت السياسة الشرعية عندهم منع المسلم من التعامل بالربا مطلقًا سواء في دار الإسلام أو دار الحرب، وبناء عليه فعلى الحاكم -عند الجمهور- منع المسلمين إن تاجروا في دار الحرب من التعامل بالربا، وإن ثبت تعاملهم به يبطل العقود التي تعاملوا بها ويعزرهم لارتكابهم كبيرة من كبائر الذنب.

الأصل الخامس: القياس

القياس وما يتفرع منه من أصول له تعلق كبير جدًا بالسياسة الشرعية، حتى جعله البعض كل السياسة الشرعية كما وضحت في الباب الأول عند تعريف السياسة الشرعية فيقول د. صلاح الصاوي مثلًا (عن السياسة الشرعية) « تدبير شؤون الدولة الإسلامية التي لم يرد بحكمها نص صريح»[٥٨]

بينما خصه آخرون بالذكر لكثرة اللغط حول الاستدلال به وما يتفرع عنه فعندما نقلنا تعريف ابن عقيل قال»... وإن لم يشرعه الرسول ﷺ ولا نزل به وحي «[٥٩].

وتعريف ابن نجيم الحنفي «... وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي »[٦٠]

ونظرًا للتفصيل الكبير الذي نحتاجه للحديث عن هذا الأصل فسأقوم بإفراد الباب القادم كله له ولما يتفرع منه.

---

٥٨ «نظام الدولة في الإسلام» للدكتور صلاح الصاوي ص ٣٩.

٥٩ «إعلام الموقعين عن رب العالمين» لابن قيم الجوزية ج٤ ص ٤٦٠

٦٠ «البحر الرائق شرح كنز الدقائق» ج٥ ص ١٧

إلا أنه ينبغي الإشارة إلى ملاحظات سريعة:

- الأولى: أن كون القياس مصدرًا من مصادر التشريع هو ما عليه جماهير أهل العلم المذاهب الأربعة المتبوعة وغيرهم وخالف الظاهرية، فهل يعتد بخلافهم فيعتبر القياس مصدرًا مختلفًا فيه؟

رأيان لأهل العلم بعضهم (وهم الجمهور كما نقل النووي[٦١] وأبو إسحاق الإسفراييني[٦٢] يرون عدم الاعتداد بخلافهم بل وأخرجوهم من العلماء المجتهدين الذين يُعتد بقولهم في الإجماع والخلاف بسبب رفضهم القياس، وذلك بناء على أن معظم عمل المجتهد القياس وقد نفى الظاهرية القياس فحكموا على أنفسهم أنهم ليسوا من المجتهدين، وصارت مخالفتهم في أي مسألة غير معتبرة وتأثيرهم في انعقاد الإجماع من عدمه كتأثير العوام لا أثر له أبدًا، بينما رأى البعض الآخر الاعتداد بخلافهم،

وما يهمنا من هذه الملاحظة هو بيان أهمية القياس في الشريعة عمومًا، وفي نفس الوقت بيان درجة خلاف الظاهرية إن خالفوا في مسائل من السياسة الشرعية بناء على رأيهم في القياس (وهو في الحقيقة أغلب خلافاتهم).

- الثانية: كما ذكرنا في الإجماع، الأصل متفق عليه لكن هناك خلافات في أنواعه، فكذلك القياس، وذلك لأن أصل القياس يتسع ليشمل المصالح المرسلة (أو الملائمة) والاستحسان وسد الذرائع ومنع التحيل، وهذه أصول مختلف فيها خلافًا حقيقيًا حينًا وخلافًا لفظيًا أحيانًا أخرى، لكنها في الحقيقة ترجع لأصل اعتبار القياس بين موسع فيه ومضيق كما سنبين الأمر مفصلًا في بابه -بإذن الله تعالى-.

---

٦١ قال النووي في شرحه على صحيح مسلم: «داود لم تضر مخالفته في انعقاد الإجماع على المختار الذي عليه المحققون والأكثرون» ج٣ ص ١٤٢

٦٢ قال الزركشي في البحر المحيط»ذهب قوم منهم القاضي أبو بكر، والأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، ونسبه إلى الجمهور أنه لا يعتد بخلاف من أنكر القياس في الحوادث الشرعية، وتابعهم إمام الحرمين، والغزالي.. « ج٦ ص ٤٢٤.

فصل:
أصول السياسة الشرعية المختلف فيها

الأول: شرع من قبلنا إذا لم يرد شرعنا بنسخه: شرع من قبلنا ليس بشرع لنا بالاتفاق إذا ورد شرعنا بنسخه، أيضًا ليس بشرع لنا باتفاق إذا لم يثبت، وثبوته يكون بالقرآن أو بالسنة أما الإنجيل والتوراة الموجودتان بين أيدينا فلا يثبتان شيئًا بسبب دخول التحريف عليهما وعدم نقلهما بالتواتر ولا عن طريق العدول.

فالكلام عن نصوص ثبتت بالقرآن أو السنة أنها كانت شرعًا لمن قبلنا ولم يرد في شرعنا ما ينسخها ولا ما ينص على أنها شرع لنا لأنه لو نُص على أنها شرع لنا صارت شرعًا لنا بالاتفاق كذلك.

يرى الحنفية وأكثر المالكية وأحمد في رواية وبعض الشافعية أنها شرع لنا

- **مثال**: استدلَّ الحنفيةُ على جواز قتلِ المسلم بالذِّمِّي، بقوله - تعالى -: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ ؛ أي: في التوراة، والنفس عامة تشمل المسلم والذمي، وشرع من قبلنا شرع لنا، فالسياسة الشرعية للحاكم في القصاص أن يقتل المسلم بالذمي إذا قتله عمدًا وطلب أولياء الدم القصاص.

ورد عليه الجمهور - ممن يرون أن شرع من قبلنا شرع لنا- بأن

هذا منسوخ بقوله ﷺ قال: «لَا يُقْتَلَ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ»[٦٣]، فشرط إعمال شرع من قبلنا غير متحقق، ويكون عدم قتل المسلم بالذمي هي السياسة الشرعية الراجحة.

بينما ذهب أحمد في الرواية الثانية عنه وبعض المالكية وأكثر الشافعية إلى أنه ليس بشرع لنا،

ففي المثال المذكور لا يحتاجون لنفي الشرط بل ينفون الأصل فشرع من قبلنا ليس بشرع لنا أصلًا عندهم.

الثاني: قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف: قول الصحابي إذا انتشر ولم يظهر له مخالف فهو إجماع سكوتي ويعتبر حجة وإجماعًا ظنيًا عند الجمهور من حنفية ومالكية وحنابلة والقول القديم للشافعي، أما إذا ظهر له مخالف من الصحابة فهو ليس بحجة بالاتفاق إلا إذا كان اتفاق الخلفاء الأربعة -رضي الله عنهم- أو اتفاق أبي بكر وعمر -رضي الله عنهما- فهذا وذاك يعتبر حجة في روايتين لأحمد وإن خالفهم صحابة آخرون.

أما قول الصحابي الذي لم ينتشر ولم يظهر له مخالف فهذا حجة عند مالك وأحمد في رواية والشافعي في قوله القديم وبعض الحنفية، يُقدم على القياس ويُخص به العموم،

مثال: منع الجمهور أبو حنيفة ومالك وأحمد من بيع العينة، وهو أن يبيع السلعة بثمن مؤجل، ثم يشتريها مرة أخرى نقدًا بثمن أقل فتكون المحصلة النقد معجّلًا للمشتري وسيسدده بأكثر منه بعد مدة، فكأنَّه قرضٌ ربوي في صورة بيع، واستدلوا لمنع هذا البيع بأدلة.

منها: سد الذريعة.

ومنها: ما أخرجه عبد الرزاق من حديث عائشة -رضي الله عنها-

٦٣ رواه البخاري.

وقد سألتها امرأة كانت أم ولد لزيد بن أرقم -رضي الله عنه-: يا أم المؤمنين إني بعت من زيد عبدًا إلى العطاء بثمانمائة، فاحتاج إلى ثمنه فاشتريته منه قبل محل الأجل بستمائة، قالت عائشة: بئسما شريت وبئسما اشتريت، أبلغي زيدًا أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إن لم يتب «[٦٤] وعائشة صحابية وقد قالت قولًا ولم يُعلم لها مخالف فقولها حجة، ولا يرد على هذا فعل زيد بن أرقم وهو صحابي كذلك وخالفها، لأن زيدًا لم يقل هذا حلال، بل فعله، وفعل المجتهد لا يدل على قوله -على الصحيح- لاحتمال سهو أو غفلة أو تأويل أو رجوع ونحوه. وكثيرًا ما يفعل الرجل الشيء ولا يعلم مفسدته فإذا نُبِّه له انتبه ولا سيما أن أم ولده دخلت على عائشة تستعتبها وطلبت الرجوع إلى رأس مالها، وهذا يدل على الرجوع عن ذلك العقد. ولم ينقل عن زيد أنه أصر على ذلك[٦٥].

فعلى الحاكم -استنادًا لهذا القول- أن يمنع هذا النوع من البيوع وهذا من السياسة الشرعية.

بينما قول الصحابي ليس بحجة عند الشافعي في الجديد وأكثر الحنفية ورواية ثانية لأحمد، ولهذا تجد الشافعية يصححون ويحلون بيع العينة (بشرط ألا يقصد الربا فإن قصد الربا حرم فيما بينه وبين الله وصح العقد) ويقولون إن القياس يقتضي صحته وقول الصحابي المذكور -إن صح[٦٦]- لا يمكن أن يعارض القياس، فتكون السياسة الشرعية عندهم حل هذا البيع.

وينبغي الإشارة هنا إلى أنه لا يشترط أن من لا يعتبر قول الصحابي حجة يبيح بيع العينة وذلك لأن له وجهًا آخر للتحريم وهو سد

٦٤ قال ابن عبد الهادي في «تنقيح التعليق» ج٢ ص٥٥٨: إسناد جيد. وصححه الزيلعي في «نصب الراية» ج٤ / ص١٦.

٦٥ انظر في مناقشة القصة وتفاصيلها وسندها في»إعلام الموقعين عن رب العالمين» لابن القيم ج٢ ص١٣٢.

٦٦ حيث ضعف الشافعية الأثر كذلك انظر: سنن البيهقي ج٥ ص٣٣١.

الذريعة، والغرض هنا التمثيل وليس مناقشة عين المسألة، وهذا الأمر مضطرد في أغلب ما ذكرنا من أمثلة.

- وهناك رواية عن أحمد بأن قول التابعي حجة أيضًا[٦٧] إذا لم يظهر له مخالف ولو لم ينتشر، ولكنها مخالفة للأقوال الأخرى الثابتة عن أحمد وعن غيره من جماهير أهل العلم.

الثالث: إجماع أهل المدينة: وهو أصل تفرد به الإمام مالك عن الأئمة أبي حنيفة والشافعي وأحمد،

وهو اتفاق مجتهدي المدينة في عصر من العصور بعد وفاة الرسول ﷺ على حكم واقعة من الوقائع أو مسألة من المسائل وذلك في القرون الثلاثة الأُول التي خصها النبي ﷺ بالفضل.

مثال: شركة المضاربة: وهي أن يدفع ماله إلى إنسان يعمل فيه ويشتركان في الربح، فإذا مات العامل فإن الشركة تنفسخ مباشرة ولا يورث العقد، ولورثة عامل المضاربة ورب المال ابتداء عقد جديد إن أحبوا وهذا رأي الحنفية والشافعية والحنابلة وحجتهم أن المضاربة عقد جائز فتبطل بموت أحد طرفي العقد ولا تورث قياسًا على الوكالة وتعلق هذه الأحكام بالوكالة مجمع عليه.

أما المالكية فذهبوا إلى أنه إذا كان في المال ربح ولم يكن ناضًا (أي لم يتحول إلى نقود) فإن المضاربة لا تفسخ ولوارثه الأمين أن يكمله على حكم ما كان مورثه، وإن لم يكن الوارث أمينًا فعليه أن يأتي بأمين كالأول في الأمانة والثقة، وإن لم يأت الورثة بأمين سلموا المال لربه بغير شيء من ربح أو أجرة[٦٨] وحجة المالكية في ذلك إجماع أهل المدينة[٦٩] فقدموه على القياس على الوكالة.

---

٦٧ «المسودة» لآل تيمية ج١ ص ٣٣٩.

٦٨ الشرح الكبير للشيخ الدردير وحاشية الدسوقي ج ٣ ص ٥٣٦

٦٩ «الموطأ للإمام مالك ص ٤٨٨



فلو كان الحاكم مالكيًا فتكون السياسة الشرعية الاقتصادية التي يسوس بها البلاد توريث عقد المضاربة بالصفة التي ذكرناها، وإن كان رأيه رأي الجمهور فالسياسة الشرعية فسخ عقد المضاربة بالموت.

ملاحظة: لم أذكر المصلحة المرسلة والاستحسان وغيرهما في الأصول المختلف فيها لما أشرت له في القياس بأن هذه عند التحقيق من أنواع القياس والتي سنناقشها في الباب الثالث بإذن الله

ونبدأ الآن في الباب الثالث،، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.



الباب الثالث:

القياس -كمصدر من مصادر السياسة الشرعية- ومقدمة نظرية المصلحة

القياس كما سبق وأشرت له أهمية خاصة في السياسة الشرعية، وذلك بسبب ما يتفرع عنه من مصادر أخرى وبسبب الخلاف الذي يدور حوله وحول غيره من مصادر، وهذا ما دعى البعض للتنصيص عليه وعلى ما يتفرع منه -دون غيره من المصادر- عند الحديث عن مصادر السياسة الشرعية.

والقياس يرى حجيته جماهير أهل العلم بل يرى الجمهور -كما سبق وأشرت كذلك- أنه مصدر مجمع عليه ولا عبرة بمن خالف فيه كالظاهرية.

وللأهمية الخاصة هذه ولأنه يتفرع عنه أصول أخرى كالمصلحة المرسلة (الملائمة) والاستحسان... إلخ، أبدأ الحديث عنه بذكر حُجيته باختصار يناسب موضوع المؤلف.

* * *

الفصل الأول:
تعريف القياس وحجيته:

القياس هو: «حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما» أو باختصار «حمل فرع على أصل في حكم بجامع بينهما»[٧٠].

دل على حجيته وكونه أصلًا من أصول التشريع في دين المسلمين أدلة كثيرة من الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة منها:

- **القرآن**: قوله تعالى {فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ}.

والقياس اعتبار، والاعتبار مأمور به فالقياس مأمور به.

والدليل أن القياس اعتبارهو اللغة العربية التي نزل بها القرآن وعرفت القياس بأنه التقدير والاعتبار، وأيضًا: فإن الاعتبار مشتق من العبور، وهو المجاوزة، ومنه المِعْبَر؛ لأنه يجاوز بالناس من أحد جانبي البحر إلى الآخر، وكذلك القياس يجاوز بحكم المنصوص إلى غيره، ويعبر منه إليه، فكان القياس اعتبارًا بحكم الاشتقاق.

وأما كون الاعتبار مأمورًا به، فلقوله تعالى: « فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ» هذا أمر والأمر للوجوب، فيكون الاعتبار الذي منه القياس واجبًا ولا يرد على هذا الاستدلال أن المراد بالآية الاعتبار بحال من

---

٧٠ «المستصفى في أصول الفقه» للغزالي ج١ ص ٢٨٠، و«روضة الناظر وجنة المناظر» لابن قدامة المقدسي ج٣ ص ٧٩٧

عصى أمر الله، وخالف رسله، لينزجر، ولذلك لا يحسن أن يصرح في الآية بالقياس فيقول: {يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ} فألحقوا الفروع بالأصول {يَا أُولِي الْأَبْصَارِ}، لتعرفوا الأحكام، وذلك لأن اللفظ عام، وإنما لم يحسن التصريح بالقياس فيها، لأنه يخرج عن عمومه المذكور في الآية، إذ ليس حالنا فرعًا لحالهم، وذكر القياس فيها تخصيص والمقصود عموم الاعتبار الذي منه القياس[٧١].

- أما السنة:

- قول النبي ﷺ لمعاذ: «بِمَ تَقْضِي؟» قال: بكتاب الله. قال: «فإن لمْ تَجدْ؟» قال: بسنة رسول الله ﷺ قال: «فَإن لمْ تَجدْ؟» قال أجتهد رأيي، قال: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ الله لما يرضي رسول الله ﷺ»[٧٢].

فبين الحديث أن معاذًا يجتهد فيما ليس فيه كتاب ولا سنة فلم يبق إلا القياس وأقره النبي ﷺ.

- قول النبي ﷺ للمرأة الخثعمية حين استفتته في قضاء الصوم المنذور عن أمها: «أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَى أَبِيكِ دَيْنٌ فَقَضَيْتِهِ أَكانَ يَنْفَعُهُ»؟ قالت: نعم. قال: «فَدَيْنُ اللَّهِ أَحَقُّ أَنْ يُقْضَى".[٧٣]

فهذا قياس لدين الله على دين الخلق، وبين لنا النبي ﷺ طريقة الاستدلال.

-وقول النبي ﷺ لعمر، حين سأله عن قبلة الصائم: « أَرَأَيْتَ لَوْ تَمَضْمَضْتَ بِمَاءٍ وَأَنْتَ صَائِمٌ؟ « فَقُلْتُ: لَا بَأْسَ بِذَلِكَ. فَقَالَ رَسُولُ اللهِ

٧١ انظر المستصفى للغزالي وروضة الناظر لابن قدامة وشرح الطوفي على روضة الناظر ج٣ ص: ٢٥٩-٢٦٠

٧٢ رواه أحمد ونص العلماء أن الأمة تلقته بالقبول فلا يضره ما فيه من إرسال (انظر المستصفى وغيره)

٧٣ رواه البخاري ومسلم.

ﷺ: « فَفِيمَ؟ »[٧٤]

فهو قياس للقبلة على المضمضة، بجامع أنها مقدمة الفطر، ولا يفطر الصائم بها.

– وعن أم سلمة –رضي الله عنها– أن النبي ﷺ قال: «إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إليّ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي نحو ما أسمع، فمن قضيت له بحق أخيه شيئًا فلا يَأخذْه؛ فإنَّما أقطع له قطعة من النار»[٧٥].

وإذا كان النبي ﷺ يحكم بينهم باجتهاده: فلغيره الحكم برأيه إذا غلب على ظنه.

– قوله ﷺ: «إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت فكلوا وادخروا وتصدقوا»[٧٦]، فبين أنه وإن سكت عن العلة فقد كان النهي لعلة وقد زالت العلة فزال الحكم، والتعليل أصل القياس.

– ومثله قوله ﷺ عندما سُئِلَ عَنْ بَيْع الرُّطَبِ بِالتَّمْرِ فَقَالَ «أَيَنْقُصُ الرُّطَبُ إِذَا جَفَّ قَالُوا نَعَمْ قَالَ فَلَا إِذًا»[٧٧].

– ومن ذلك قوله ﷺ « قاتل الله اليهود نهوا عن أكل الشحم فباعوه فأكلوا ثمنه»[٧٨] قاس تحريم ثمنها على تحريم أكلها.

واستدل عمر بهذا في الرد على سمرة حيث أخذ الخمر في عشور الكفار وباعها.

– ومن تعليلاته ﷺ بعض الأحكام كقوله: لا تخمروا رأسه فإن الله

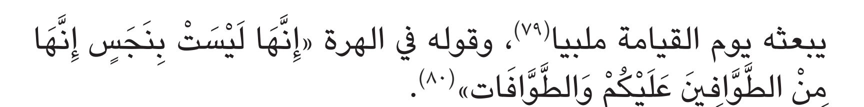
٧٤ رواه أحمد وابو داود وصححه الحاكم والنووي وغيرهما.

٧٥ رواه أبو داود وابن ماجة وصححه الألباني.

٧٦ رواه مسلم

٧٧ أَخْرَجَهُ مَالِكٌ وَأَصْحَابُ السُّنَنِ وَصَححهُ التِّرمِذِيّ وبن خُزَيْمَة وبن حِبَّانَ وَالْحَاكِمُ.

٧٨ رواه مالك في الموطأ وأصله في البخاري



يبعثه يوم القيامة ملبيا(٧٩)، وقوله في الهرة «إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ إِنَّهَا مِنْ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَّافَات»(٨٠).

– وما رواه أبو هريرة – رضي الله عنه – أن رجلًا من بني فَزارة أتى النبي ﷺ فقال: يا نبيَّ الله، إنَّ امرأتَه ولدَتْ غُلامًا أسود، وكأنه يُعَرِّض أن يَنتفي منه، فقال له رسول الله ﷺ: «أَلَكَ إبِل؟» قال: نعم، قال: ما ألوانُها؟، قال: حُمْر، قال: «هل فيها ذَوْدٌ أَوْرَق؟ »، قال: نعم فيها ذودٌ أورق، قال: «ومِمَّ ذاك؟» قال: لعلَّه نزَعَه عِرْق، قال رسول الله ﷺ: «وهذا لعلَّه يكون نزَعَه عرق»(٨١) فأرشده لقياس ما حدث لولده على ما حدث لإبله.

فهذه أجناس لا تدخل تحت الحصر، وآحادها لا تدل دلالة قطعية على القياس، لكن لا يبعد تأثير اقترانها مع نظائرها في إشعار الصحابة بكونهم متعبدين بالقياس والله أعلم.(٨٢)

أما إجماع السلف: فما ثبت عن الصحابة –في وقائع لا تحصى– حكمهم وإفتاؤهم بما لم يرد في كتاب أو سنة ولا يمكن حمله إلا على القياس (لأن الأحكام التكليفية إما عن نص أو حمل على نص –وهو القياس).

من ذلك:

– قياسهم العهد على العقد، عندما عهد أبو بكر إلى عمر –رضي الله عنهما– بالخلافة وهو أمر شرعي ولم يرد فيه نص، لكن فعله قياسًا لتعيين الإمام على تعيين الأمة.

– واتفاقهم على الاجتهاد في مسألة «الجد والإخوة» على وجوه

٧٩ رواه مسلم في صحيحه

٨٠ أخرجه الأربعة وصححه الترمذي وابن خزيمة

٨١ متَّفق عليه

٨٢ المستصفى ج١ ص ٢٨٥ – ٢٩٤، وروضة الناظر ج٣ ص ٨١٩– ٨٣٠ بتصرف.

مختلفة، مع قطعهم أنه لا نص فيها.

– وقولهم في المسألة المشتركة في المواريث وهي زوج وأُم وإخوة لأُم وأخ شقيق أو أكثر، حيث لم يرد فيها نص واختلف الصحابة فيها على مذهبين.

–وما عهد به عمر –رضي الله عنه– إلى أبي موسى: «اعرف الأمثال والأشباه، وقس الأمور برأيك »[٨٣]

– ومنه: أن عمر بن الخطاب استشار في الخمر يشربها الرجل، فقال له علي بن أبي طالب: «نرى أن تجلده ثمانين، فإنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذي، وإذا هذي افترى –أو كما قال– فجلد عمر في الخمر ثمانين»[٨٤].

فقضى بذلك عمر رضي الله عنه في حضرة الصحابة، وهذا التفات إلى أن مظنة الشيء تنزل منزلته وهو نوع قياس.

– وقد اشتهر اختلافهم في الجد قياسًا: فقال ابن عباس رضي الله عنهما: «ألا يتقي الله زيد، يجعل ابن الابن ابنًا، ولا يجعل أب الأب أبًا»، فأنكر ترك قياس الأبوة على البنوة، مع افتراقهما في الأحكام.

وقد قاس علي –رضي الله عنه– الأخ بالجد فشبه ذلك بواد سال بمائه فانشعبت فيه شعبة ثم انشعبت من الشعبة شعبتان فلو سدت إحدى هاتين الشعبتين لرجع ماؤها على الشعبة الباقية من الشعبتين وعلى الشعبة التي هي أصلها، فكذلك إذا مات أحد الأخوين أخذ ميراثه أخوه الباقي والجد الذي هو أصلهم جميعًا، بينما شبه ذلك زيد بن ثابت –رضي الله عنه– بشجرة خرج منها غصن ثم خرج من الغصن غصنان ولو قطع أحد الغصنين لرجع ماؤه على الغصن الباقي من

---

٨٣ تلقاه العلماء بالقبول، وبنوا عليه أصول الحكم والشهادة، أخرجه الدارقطني والبيهقي وصححه ابن تيمية وابن القيم وغيرهما.

٨٤ رواه مالك في الموطأ وصححه الحاكم ووافقه الذهبي.

الغصنين وعلى الغصن الذي هو أصلهما كذلك من خلفه الميت من إخوته مع الجد الذي هو أصلهم.

فهذا وأمثاله -مما لا يدخل تحت الحصر- مشهور، إن لم تتواتر آحاده: حصل بمجموعه العلم الضروري: أنهم كانوا يقولون بالرأي المبني على القياس، ومن لم يثبت أنه قال به منهم، فلأنه أغناه غيره عن الاجتهاد، وما أُنكر على القائل به، فكان إجماعًا.

- فإن قيل: فقد نقل عنهم ذم الرأي وأهله:

فقال عمر رضي الله عنه: «إياكم وأصحاب الرأي، فإنهم أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها، فقالوا بالرأي، فضلوا وأضلوا».

وقال علي -رضي الله عنه-: «لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه»

وما شابه ذلك من أقوال..

فالرد: أن هذا منهم ذم لمن استعمل الرأي والقياس في غير موضعه، أو بدون شروطه.

فذم عمر -رضي الله عنه- ينصرف إلى من قال بالرأي من غير معرفة للنص، ألا تراه قال: «أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها» وإنما يحكم بالرأي في حادثة لا نص فيها، فالذم على ترك الترتيب، لا على أصل القول بالرأي، ولو قدم إنسان القول بالسنة على القرآن كان مذمومًا كذلك ولم يكن ذلك ذمًا للعمل بالسنة.

وكذلك في قول علي -رضي الله عنه- فقد ثبت بالسنة أن المسح يكون أعلى الخفين فمن عارض هذه السنة بالقياس كان مذمومًا.

وكل ذم يتوجه إلى أهل الرأي فلتركهم الحكم بنص هو أولى، كما قال بعض العلماء:

أهل الكلام وأهل الرأي قد جهلوا ... علم الحديث الذي ينجو به الرجل

لو أنهم عرفوا الآثار ما انحرفوا ... عنها إلى غيرها لكنهم جهلوا

جواب ثان: أنهم ذموا الرأي الصادر عن الجاهل الذي ليس أهلًا للاجتهاد والرأي، ويرجع إلى محض الاستحسان، ووضع الشرع بالرأي، بدليل أن الذين نقل عنهم هذا هم الذين نقل عنهم القول بالرأي والاجتهاد.[٨٥].

ملاحظة مهمة: نفي ابن حزم وكثير من الظاهرية للقياس مبني عندهم على أصل في العقيدة ضلوا فيه، وهو زعمهم أن اسم الله الحكيم لا يدل على الحكمة[٨٦] فبالتالي من الخطأ تعليل الأحكام التي يشرعها الله سبحانه واعتبار أن وراءها حكمة يعقلها البشر، تعالى الله عما يقولون، وهذا ما جعل الكثير ممّا يقررونه من أحكام مثار استغراب شديد وأحيانًا سخرية، وذلك لنفيهم الحكمة عن الأحكام الشرعية مثل قولهم: أن البول في الماء الراكد غير جائز للنهي الوارد في الحديث لكن البول في قدح وصبه في الماء الراكد لا يتناوله النهي، وقولهم إن البكر إذا نطقت بموافقتها على الزواج من خاطب لا يعتد بقولها لأن الحديث نص أن «إذنها صماتها»[٨٧]، وما شابه ذلك من أحكام.

ولعل ما نالهم من سخرية لبُعد ما يقررونه من أحكام عن العقل والحكمة، جزاءٌ على نفي الحكمة المعقولة عن أحكام الله، والجزاء من جنس العمل أسأل الله أن يغفر لي ولهم.

---

٨٥ المستصفى وروضة الناظر بتصرف.

٨٦ وقال ابن تيمية في منهاج السنة ج٢ ص٥٨٣: «وزعم ابن حزم أن أسماء الله تعالى الحسنى لا تدل على المعاني فلا يدل عليم على علم ولا قدير على قدرة بل هي أعلام محضة»، وانظر الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ج٢ ص ١١٠ إلى ١١٤

٨٧ رواه مسلم.

الفصل الثاني:
أركان القياس

سنتناول أركان القياس باختصار يناسب موضوعنا، فللقياس أركان أربعة:

- الركن الأول: الأصل: هو الصورة المقيس عليها أو المحل المشبه به.

ومن شروطه أن يكون ثابتًا بالنص أو الإجماع أو اتفاق الخصمين عند المناظرة، وأن يكون الحكم فيه معقول المعنى حتى يمكن تعديته لغيره فما لا يعقل معناه (أي لا يمكن تعليله) كعدد الركعات لا يمكن القياس عليه.

- الركن الثاني: الحكم الشرعي: وهو خطاب الله تعالى الوارد على الأصل من كون الأصل واجبًا أو مندوبًا أو مباحًا أو مكروهًا أو محرمًا أو صحيحًا أو فاسًدا.

والواجب ما في فعله الثواب وفي تركه العقاب،

والمندوب ما في فعله الثواب وليس في تركه عقاب،

والمباح ما ليس في فعله ولا تركه ثواب ولا عقاب،

والمكروه ما في تركه-تعبدًا- ثواب وليس في فعله عقاب،

والحرام في فعله عقاب وفي تركه- تعبدًا- ثواب،

والصحيح ما تعلق به النفوذ والاعتداد،

والفاسد ما لا يعتد به ولا ينفذ إذا عقد.

ويُشترط تساوي الأصل والفرع في الحكم فلا يصح القياس إن كان حكم الأصل واجبًا والفرع المقيس عليه مندوبًا مثلًا أو العكس، فإن قسنا المخدرات على الخمر بجامع الإسكار فلا يصح أن نقول الخمر محرمة والمخدرات المقيسة عليها مكروهة، وإن قسناها في حكم الحد فلا يصح أن نقول يجب في الخمر أربعون جلدة وفي المخدرات ثمانون قياسًا عليها وهكذا.

- الركن الثالث: الفرع: هو الصورة المقيسة أو المحل المشبه بالأصل وهو الشيء الذي لم يرد نص بحكمه، ونريد أن نثبت له حكمًا.

ويشترط أن تكون علة الأصل موجودة فيه.

- الركن الرابع: العلة: وهي الوصف الظاهر المنضبط الجامع بين الأصل والفرع بوجوده فيهما، والتي بواسطتها يتعدى الحكم من الأصل إلى الفرع.

والعلة أدق أركان القياس وأكثرهم تشعبًا، ومنها تتفرع أنواع كثيرة من القياس كقياس العلة والدلالة والشبه، ومنها كذلك تتفرع أصول أخرى عن القياس، فعند التحقيق نجد أن المصلحة المرسلة (أو الملائمة) هي فرع عن اتساع معنى العلة وكذلك الاستحسان وسد الذريعة.

وللعلة شروط كثيرة بعضها متفق عليها وبعضها مختلف فيها، ومن المختلف فيها يتفرع كثير من اختلاف العلماء في أنواع القياس وما ينبني عليه من أحكام فقهية، ولسنا في صدد الإطالة في تقرير الخلافات

والترجيحات التي تخرج عن هدف المؤلف، لكننا نذكر بعض شروط العلة هنا باختصار يناسب الموضوع، وبعدها لنا وقفة خاصة مع العلة عند الحديث عن نظرية المصلحة -بإذن الله-.

بعض شروط العلة[٨٨]:

1 - اشتمالها على حكمة تناسب الحكم: أن تكون مشتملة على حكمة فيها جلب مصلحة أو دفع مفسدة، وذلك كتعليل حكم القصاص بـ«القتل العمد العدوان» فإن في ترتيب القصاص على القتل العمد العدوان حكمة وهي حفظ النفوس، وفي هذه الحالة نلحق القتل بمثقل بالقتل بمحدد في وجوب القصاص، لاشتراكهما في العلة المشتملة على الحكمة المذكورة.

ومن أمثلة التعليل بعلة مشتملة على الحكمة تعليل تحريم الخمر بالإسكار، فإن في ترتيب التحريم على الإسكار حكمة، وهي حفظ العقول وهي صالحة لأن تكون شاهدًا لإناطة التحريم بكل مسكر.

ولا يجوز أن تكون الحكمة هي العلة، لأنها غير منضبطة، وتعيين القدر المراد منها الذي به يناط الحكم متعذر، ولذلك نيطت الأحكام بوصف ظاهر منضبط مشتمل عليها، فالحكمة من قصر الصلاة في السفر المشقة، لكن تعليل الحكم بالمشقة لا يُمكن ضبطه فالمشقات تختلف من شخص لآخر ومن واقع لآخر فيكون التعليل بالسفر الذي هو وصف ظاهر منضبط متضمناً للحكمة التي هي المشقة.

ولا يشترط في الحكمة أن نطلع عليها بل يكفي غلبة الظن بوجودها وإن لم نطلع على عينها، وذلك لأن الأصل في الأحكام أنها معللة وشرعت لحكم ومصالح معقولة.

2 - أن تكون متعدية: أي توجد في غير محل النص، فإن كان

---

٨٨ راجع جمع الجوامع، المستصفى، المنخول، روضة الناظر، الموافقات، شرح الكوكب المنير، وغيرهم.

وجودها في محل النص فقط فلا فائدة منها في مسائل القياس لأننا لن نقيس عليها غيرها، وذلك مثل السفر فإن علة السفر علة قاصرة عُلل بها الفطر في رمضان والقصر في الصلاة لكنها لا توجد في غير السفر فالإنسان إما مقيم وإما مسافر، أما في الربويات المذكورة في حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلا بمثل، سواء بسواء، يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد»[٨٩]. فلو عللنا التحريم في التمر والبر والشعير والملح بالطعم لوجدنا هذه العلة موجودة في أجناس كثيرة أخرى كالأرز والفجل واللبن... إلخ فالعلة متعدية وليست قاصرة.

3 – أن لا تكون معارضة بمعارض: أي لا يكون معها في الأصل وصف يصلح للتعليل، ويكون مقتضاه منافيًا لمقتضى علة المعلل، بأن يقتضى أن يكون حكم الأصل غير المنصوص عليه.

مثاله أن يقول المستدل إن مسح الرأس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه الثابت سنية تثليثه بالنص والإجماع،

فيَرد على هذه العلة بأن هناك علة أخرى معارضة وهي أنه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخفين الثابت عدم سنية تثليثه بالنص والإجماع، فتتعارض العلتان فلا بد من التعليل بعلة غير معارضة، فإن وجدت في غيره ألحق بها، وإلا فلا.

4 – أن لا تخالف نصًا أو إجماعًا: لأن النص والإجماع مقدمان على القياس، فإذا خالف الإلحاق بها نصًا أو إجماعًا بطل.

ومثال مخالفة النص قول الحنفي: المرأة مالكة لبضعها، فيصح نكاحها بغير إذن وليها، قياسًا على سلعتها.

---

٨٩ رواه مسلم.

فإنه مخالف لما روته عائشة -رضي الله عنها- عن النبي ﷺ « أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها، فنكاحها باطل »[٩٠]، وإن كان الحنفية ردوا على هذه المعارضة بما ثبت عندهم من عمل السيدة عائشة -رضي الله عنها- بخلاف الحديث وهذا من أسباب رد الحديث عند الحنفية، إلا أن غرضنا التمثيل وليس عين المسألة.

وكون شرط العلة، ألا تخالف نصًا صحيحًا أو إجماعًا صريحًا، من الشروط المتفق عليها بين أهل العلم لإعمال القياس.

- هذا جزء بسيط من شروط العلة ذكرت منها ما يناسب موضوعنا هنا.



٩٠ أخرجه أبو داود، والترمذي، وابن ماجه.

الفصل الثالث:
أمثلة على استخدام القياس في السياسة الشرعية:

- المثال الأول: بيع الطعام المكيل الرَطب بجنسه يابسًا.

الحكم:	الأصل:
1- **تحريم البيع.** 2- **بطلان العقد** (لأن النهي يقتضي البطلان -عند الجمهور-)	**بيع الرطب بالتمر** وحكمه ثابت بالسنة لحديث سعد بن أبى وقاص - رضي الله عنه -: «أن النبي ﷺ سئل عن بيع الرطب بالتمر، فقال: أينقص الرطب إذا يبس؟ قالوا: نعم، فنهى عن ذلك»[١].
الفرع	**العلة:**
كل جنس ربوي رطبه (أخضره) بيابسه كالزبيب بالعنب والزيتون بزيته وما شابه ذلك.	**الجهل بالتساوي في جنس ربوي مما قد يؤدي للبيع متفاضلًا.** وهذه العلة ثابتة بالنص عن طريق الإيماء، لأن النبي ﷺ يعلم أنه ينقص لكن سأل السائل تنبيها على العلة

فتكون السياسة الشرعية الاقتصادية لحاكم الدولة منع بيع كل جنس ربوي رطبه (أخضره) بيابسه وإبطال كل عقد تم فيه مثل هذا البيع.

المثال الثاني: النبيذ، قاس أكثر أهل العلم النبيذ على الخمر بعلة الإسكار فأعطوه أحكام الخمر:

الحكم:	**الأصل:**
1- **التحريم** 2- **إقامة الحد على شاربها** (أربعين أو ثمانين جلدة على خلاف) 3- **تحريم بيعها**. 4- **نجاستها** (وهو ما عليه الجمهور الأئمة الأربعة وغيرهم).	**الخمر** وأحكامها ثابتة بنصوص الكتاب والسنة والإجماع
الفرع:	**العلة:**
النبيذ (من صوره ما يُسمى «البيرة» الآن). فينبني عليه الآتي: 1- تحريم شرب النبيذ 2- إقامة الحد على شاربه (من قال في الخمر الحد أربعون يلزمه أن يوجب في النبيذ أربعين ومن قال ثمانون يلزمه أن يوجب ثمانين وذلك ليتحقق التساوي في الحكم) 3- منع بيعه. 4- نجاسته.	**الإسكار** وهي علة ثابتة بالاستنباط

فتكون السياسة الشرعية لحاكم الدولة المسلمة تحريم كل المسكرات بما فيها النبيذ ومنع بيعها وإقامة الحد على شاربها.

أما قياس المخدرات على الخمر ففيه خلاف بين أهل العلم لخلافهم في معنى الإسكار فمن يرى أن الإسكار هو تغييب العقل فقط قاس المخدرات على الخمر، أما من يرى أنه تغييب العقل مع النشوة المطربة وهذه النشوة تكون في الخمر دون المخدرات، فيمنع قياس المخدرات على الخمر لتخلف العلة في الفرع، لكن لا ينبني على هذا الخلاف تحليل المخدرات لأن من لم يقسها على الخمر حرمها بأدلة أخرى كثيرة، وإن انبنى عليه عدم الحكم بنجاستها قياسًا على نجاسة الخمر، وعدم وجوب إقامة الحد على من يتناولها وإن شُرع تعزيره، وقد يُعزر بما هو أكثر من حد الخمر، فإن قياس المخدرات على الخمر في الحد يلزم منه عدم الزيادة على حد الخمر، فإن لم تقس المخدرات على الخمر فلا يلزم عدم الزيادة (خاصة مع كون المخدرات أشد ضررًا من الخمر) وذلك عند من يرى أن التعزير لاجتهاد الإمام ولا يمنع أن يزيد على عشر جلدات[٩١]،

وهذه الاختيارات اختيارات أخرى في تدبير شؤون الدولة والتي هي عين السياسة الشرعية.

وليس الغرض الترجيح بين الأقوال لكن التمثيل وبيان مدارك السياسة الشرعية في المثال.

المثال الثالث: قياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد

٩١ كان النبي ﷺ يقول: «لا يجلد فوق عشر جلدات إلا في حد من حدود الله» رواه البخاري ومسلم، لكن كثيرًا من أهل العلم فسر الحد المذكور هنا بأوامر الله ونواهييه وليس الحدود المقدرة وذهبوا إلى أن المعنى المقصود بالحديث هو إن كان الضرب في غير أوامر الله ونواهيه كتأديب الولد أو التلميذ مثلًا فلا يزاد على عشر جلدات، أما إن كان في حدود الله ونواهيه فللمُعزر أن يزيد على عشر جلدات، ثم ذهبوا بعد ذلك مذاهب كثيرة في قدر الزيادة وحدها.

الأصل	**الحكم**
القتل بمحدد (كالسكين والرمح) وحكمه ثابت بالكتاب والسنة والإجماع	**استحقاق أولياء الدم القصاص.**
العلة	**الفرع**
القتل العمد العدوان وهي علة مستنبطة	**استحقاق أولياء الدم القصاص في القتل بمثقل** (كحجر كبير، وجذع شجرة إلخ)

فالسياسة الشرعية للحاكم في مسائل القصاص المساواة بين القتل بمحدد والقتل بمثقل ودليله فيها القياس، وقد نازع الحنفية في المسألة لأنهم لا يسلمون أن العلة «القتل العمد العدوان» بل العلة عندهم «القتل العمد العدوان بمحدد» فتكون علة قاصرة، وتكون السياسة الشرعية للحاكم الحنفي ألا يقتص من القاتل بمثقل بل يعامله معاملة القاتل شبه العمد، لكنهم في نفس الوقت يقررون أن من تكرر منه القتل بمثقل فللإمام أن يقتله تعزيرًا من باب السياسة الشرعية أيضًا، لكن دليلهم هنا ليس هذا النوع من القياس بل نوع آخر منه سنتحدث عنه عند حديثنا عن نظرية المصلحة -بإذن الله- وهو المصالح الملائمة والتي منها سد الذرائع.

المثال الرابع: قياس البائن في الإحداد على المتوفي عنها زوجها



الحكم	الأصل
1- لا تخرج من بيتها فترة العدة نهارًا إلا للحاجة وليلًا إلا للضرورة. 2- لا تتطيب ولا تلبس ثياب زينة ولا تكتحل للزينة ولا تتزين بالحلي	**المتوفى عنها زوجها** وحكمها ثابت بالكتاب والسنة والإجماع
الفرع	**العلة**
المطلقة ثلاثًا	**معتدة بائن من نكاح**(٢)

فتكون السياسة الشرعية للحاكم في أحكام الأسرة أن تلتزم المطلقات ثلاثًا أحكام الإحداد طوال عدتها كالمتوفى عنها زوجها وهذا قول الحنفية ورواية عن أحمد، بينما ذهب الشافعية والمالكية والرواية الثانية عن أحمد أن المطلقة ثلاثًا لا تقاس على المتوفى عنها زوجها وأن هناك فوارق بينهما تمنع القياس وتطعن في كون العلة المذكورة علة، وبالتالي فالسياسة الشرعية عندهم أن المطلقة ثلاثًا لا إحداد عليها.

- هذه الأمثلة على القياس القريب الذي ظهرت فيه العلة إما بالنص عليها أو «بمناسبة عينها لعين الحكم أو مناسبة عينها لجنس الحكم » وهذه العبارة الأخيرة من الأهمية بمكان.

والمقصود بالمناسبة: أنه إذا ورد في الشرع حكمٌ، وفي محله وصف مناسب لذلك الحكم من غير أن تثبت عليته بنص أو إيماء، وكان في ترتب الحكم عليه مصلحة للعباد صالحة لأن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم - فإنه يحصل للمجتهد الظن بأن هذا الوصف علة



لذلك الحكم-، وذلك لأنه ليس لديه طريقٌ توصله إلى هذا الظن سوى مناسبة الوصف للحكم -مع غلبة ظنه أن الحكم مُعلل- فيثبت أن المناسبة تدلُّ على عليّة الوصف المناسب، وهذا يستقيم مع الوضع في الاعتبار أن الأصل تعليل الأحكام بمصالح العباد (وقد تحدثنا عن هذا قبل وبينا اختلاف الظاهرية مع الجمهور فيه)، وأكد الجويني وغيره أن دليل هذا ما ثبت من تمسك الصحابة رضي الله عنهم بإلحاق غير المنصوص عليه بالمنصوص إذا غلب على ظنهم أنه يشبهه[٩٢]، وما استدللنا به على القياس سابقًا يصلح أغلبه أن يكون دليلًا لهذه الطريقة في استخراج العلة.

٩٢ «الوصف المناسب لشرع الحكم»؛ لأحمد بن عبدالوهاب الشنقيطي ج١ ص١٦٥.

الفصل الرابع:
التعليل بالوصف المناسب ثلاثة أنواع: مؤثر وملائم وغريب(93)

- أما المؤثر: فهو قسمان:

ما يؤثر عينه في عين الحكم[٩٤] كأثر الجماع في نهار رمضان في إيجاب الكفارة.

فعن أَبَي هُرَيْرَةَ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْه- قَالَ: « بَيْنَمَا نَحْنُ جُلُوسٌ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ إِذْ جَاءَهُ رَجُلٌ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَلَكْتُ، قَالَ: مَا لَكَ؟ قَالَ: وَقَعْتُ عَلَى امْرَأَتِي وَأَنَا صَائِمٌ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: هَلْ تَجِدُ رَقَبَةً تُعْتِقُهَا؟ قَالَ: لَا، قَالَ: فَهَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تَصُومَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ؟ قَالَ: لَا، فَقَالَ: فَهَلْ تَجِدُ إِطْعَامَ سِتِّينَ مِسْكِينًا؟ قَالَ: لَا، قَالَ: فَمَكَثَ النَّبِيُّ ﷺ فَبَيْنَا نَحْنُ عَلَى ذَلِكَ، أُتِيَ النَّبِيُّ ﷺ بِعَرَقٍ فِيهَا تَمْرٌ، [وَالْعَرَقُ: الْمِكْتَلُ]، قَالَ: أَيْنَ السَّائِلُ؟ فَقَالَ: أَنَا، قَالَ: خُذْهَا فَتَصَدَّقْ بِهِ، فَقَالَ الرَّجُلُ: أَعَلَى أَفْقَرَ مِنِّي يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَوَاللَّهِ مَا بَيْنَ لَابَتَيْهَا -يُرِيدُ الْحَرَّتَيْنِ- أَهْلُ بَيْتٍ أَفْقَرُ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي، فَضَحِكَ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى

---

٩٣ روضة الناظر ج ٣ ص ٨٥٠، ٨٥١، المستصفى ٣١٢/٣١١ (بتصرف)

٩٤ الجنس في اصطلاح الأصوليين: ما يدل على كثيرينَ مختلفِين بالأنواع، فهو أعمُّ من النوع، فالحيوان جنس، والإنسان نوع منه، والنوع ما يدل على كثيرين مختلفين بالأعيان فالإنسان نوع وفلان وفلانة عين من هذا النوع وهكذا، والصلاة جنس تشمل الفرض والنفل، الفرض نوع من الصلاة، والظهر عين فرض، والحب جنس يشمل كل الحبوب من ذرة بر أو شعير أو عدس أو أي شيء، القمح نوع من هذا الجنس، الحنطة نوع أخص، وهكذا، فالشيء العام الذي يدخل تحته أنواع هذا نسميه جنسًا، والنوع الذي يدخل تحته أفراد نسميه نوعًا.



بَدَتْ أَنْيَابُهُ، ثُمَّ قَالَ: أَطْعِمْهُ أَهْلَكَ»[٩٥].

فقد اختلف أهل العلم هل علة وجوب الكفارة الجماع أم الإفطار بأي مفطر، فاستنبط الحنابلة والشافعية أن علة الوجوب الجماع، والمذكور في الحديث أنه أتى أعرابي لكن لا شك أنه يقاس عليه التركي والهندي وغيرهما من البشر فقسنا غير العربي على العربي لأن عين العلة مؤثرة فيهم جميعًا ولم يفرق الشارع بينهم أبدًا في مثل هذه الأحكام.

وكقياس الأمة على الحرة في سقوط الصلاة بالحيض؛ بعلة مشقة التكرار، فقسنا الأمة على الحرة لأن العلة بعينها مؤثرة في كليهما.

وتأثير العين في العين هذا يقر به بعض منكري القياس لبداهته.

القسم الثاني: ما يؤثر عينه في جنس الحكم:

وهذا أقل بداهة من الأول، وذلك مثل أثر الأخوة من الأبوين في التقديم في الميراث فيقاس عليه ولاية النكاح، فإن عين العلة هي قوة الأخوة من الأبوين على الأخوة من الأب فقط، أثمرت هذه العلة التقديم في الميراث فيحجب الأخ من الأبوين الأخ لأب، فقسنا عليه تقديم الأخ من الأبوين على الأخ لأب في ولاية النكاح رغم أن الميراث ليس عين ولاية النكاح لكن هناك مجانسة بينهما فعين الأخوة من الأبوين أثرت في جنس التقديم (أي سواء في الميراث أو ولاية النكاح رغم أن كل منهما عين مختلفة) فظهر هنا تأثير العين في الجنس.

- هذا النوع من القياس هو ما اصطلح على تسميته قياسًا، لكن هناك نوع آخر من القياس يعتمد على التعليل بالوصف الملائم وتتفرع عنه نظرية المصلحة.

- والوصف الملائم: هو ما ظهر تأثير جنسه في عين الحكم أو تأثير

٩٥ رواه البخاري ومسلم.

جنسه في جنس الحكم

- **<u>والوصف الغريب:</u>** الذي لم يظهر تأثيره ولا ملاءمته لجنس تصرفات الشارع

وهما ما تفرع عنهما المصلحة الملائمة والمرسلة والغريبة والاستحسان وسد الذرائع ومنع التحيل... إلخ على ما سنفصل فيه، في باب نظرية المصلحة بإذن الله.

❊ ❊ ❊

الفصل الخامس:
مقدمة نظرية المصلحة

تعمدت التقديم لنظرية المصلحة هنا وليس في الباب القادم الذي سأفصل الحديث عنها فيه -بحول الله وقوته- حتى أؤكد على الرابط القوي بين نظرية المصلحة وبين القياس بل هي في الحقيقة فرع عنه.

فنظرية المصلحة ليست إلا إعمالًا للعلة المستنبطة في وصفها الملائم، وما أود الإشارة له هنا أن كل ما سبق وذكرناه من أدلة بخصوص إثبات حجية القياس، هو في الحقيقة أدلة كذلك على نظرية المصلحة، فكأن هذا الباب كاملًا مقدمة لباب نظرية المصلحة كما سنرى -بإذن الله تعالى-.

❋ ❋ ❋

الباب الرابع:

نظرية المصلحة وعلاقتها بالسياسة الشرعية[96]

---

٩٦ استفدت في مواضيع هذا الباب كثيرا من كتابي «الموافقات» للشاطبي و«نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي» رسالة دكتوراه في الأزهر لحسين حامد، وللكتابين فضل كبير عليّ ونقطة تحول في حياتي في التعامل مع المصالح الملائمة عمومًا والسياسة الشرعية خصوصًا، أنصح طالب العلم بالعناية بهما عناية خاصة.

وهذا من أهم أبواب المؤلف، ليس لأنه أهم مصادر السياسة الشرعية فالقرآن والسنة والإجماع والقياس (القريب) أهم منه، لكن لما يدور حوله من لغط كثير واختلافات.

وهو في نفس الوقت باب مدحضة مزلة يمتطي الاستدلال به كل من أراد تغيير ثوابت الدين، أو تحقيق أغراضه وأهوائه بغطاء شرعي، ممّا ولّد ردّ فعلٍ عكسيًا سعى لإغلاق هذا المصدر من مصادر التشريع تمامًا سدًا للبابِ أمام أهل الأهواء، فأدى به ذلك أن يمنع خيرًا كبيرًا ويُعطل مصدرًا شرعيًا أصيلًا من مصادر السياسة الشرعية، يحافظ به على مصالح المسلمين في الدنيا والآخرة.

وهناك سبب آخر من أسباب الهجوم على هذا المصدر، وهو تأثر أطياف واسعة من الصحوة الإسلامية الحديثة بالمذهب الظاهري أو بمذاهب قريبة من المذهب الظاهري، كالذي ذهب إليه الشوكاني- رحمه الله- في كتابه «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول» والذي ضيق فيه باب القياس جدًا حتى كاد يلامس الظاهرية في مذهبهم[٩٧]،

ولهذا سنطيل النفس في الكلام عن هذا المصدر ونسعى لشرحه شرحًا وافيًا قدر الإمكان والله المستعان وعليه التكلان.

---

٩٧ راجع إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ج ٢ ص ٥٧٥ وما بعدها.

الفصل الأول:
تعريف المصلحة الشرعية

قال الغزالي -رحمه الله-: «أما المصلحة: فهي عبارة -في الأصل- عن: جلب منفعة أو دفع مضرة ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم. لكنا نعني بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشرع. ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم: دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة»[٩٨].

فالمصلحة الشرعية هي المصلحة التي أتى الشارع بحفظها وهي التي قدر هو وبين طريقة حفظها (وليس ما يقدره البشر بعقولهم أو أهوائهم) وقد حصرها أهل العلم -باستقراء الشريعة- في الحفاظ على خمسة مقاصد وهي الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

والحفاظ على هذه المصالح تكون بتحصيل ما ينفعها ودفع الضرر عنها.

أو كما يقول الشاطبي: «أحدهما: ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها وذلك عبارة عن مراعاتها في جانب الوجود، والثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها في جانب العدم»[٩٩].

---

٩٨ المستصفى ج١ ص ٢٨٦

٩٩ الموافقات للشاطبي ج٢ ص ١٨.

الفصل الثاني:
ترتيب المصالح الشرعية

كون المصالح التي أتى الشرع بحفظها هي الخمسة المذكورة وترتيب هذه المصالح، دلنا عليه الاستقراء المفيد للقطع، خاصة في تقديم حفظ الدين على باقي المصالح ثم حفظ النفس.

يقول الشاطبي: «ودليل ذلك استقراء الشريعة، والنظر في أدلتها الكلية والجزئية، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض مختلفة الأغراض؛ بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة على حد ما ثبت عند العامة جود حاتم، وشجاعة علي - رضي الله عنه -، وما أشبه ذلك؛ فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص، ولا على وجه مخصوص، بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات، والمطلقات والمقيدات، والجزئيات الخاصة في أعيان مختلفة ووقائع مختلفة في كل باب من أبواب الفقه، وكل نوع من أنواعه حتى ألفوا أدلة الشريعة كلها دائرة على الحفظ [كذا في الأصل ولعل الصحيح الحفاظ] على تلك القواعد، هذا مع ما ينضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة.

وعلى هذا السبيل أفاد خبر التواتر العلم، إذ لو اعتبر فيه آحاد المخبرين، لكان إخبار كل واحد منهم على فرض عدالته مفيدًا للظن، فلا يكون اجتماعهم يعود بزيادة على إفادة الظن، لكن للاجتماع

خاصية ليست للافتراق، فخبر واحد مفيد للظن مثلًا، فإذا انضاف إليه آخر قوي الظن، وهكذا خبر آخر وآخر حتى يحصل بالجميع القطع الذي لا يحتمل النقيض، فكذلك هذا؛ إذ لا فرق بينهما من جهة إفادة العلم بالمعنى الذي تضمنته الأخبار»(١٠٠)

فإذا نظرنا مثلًا إلى حفظ الدين فوجدنا أن الشارع شرع قتل المرتد إذا أصر على الردة، وشرع قتل من سب الله أو رسوله ﷺ لما في هذا من ضرر على الدين.

وشرع جهاد الكفار لنشر الدين مع ما فيه من ذهاب أنفس خيرة المسلمين، وحث المسلمين على طلب الشهادة من أجل إعلاء كلمة الله تعالى عَنْ **أَبِي هُرَيْرَةَ** -رضي الله عنه-، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: " وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ وَدِدْتُ أَنِّي أُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، فَأُقْتَلُ، ثُمَّ أُحْيَا، ثُمَّ أُقْتَلُ، ثُمَّ أُحْيَا، ثُمَّ أُقْتَلُ»(١٠١).

ورأينا خروج رسول الله ﷺ بنفسه في الغزوات وإرساله البعوث، ورأينا فعل أصحابه من بعده وغزوهم العالم شرقًا وغربًا لنشر الدين وكيف أن أكثرهم قتل في الجهاد.

كما شرع إنفاق الأموال في الجهاد لنشر الدين مع ما تتعرض له من إتلاف.

كل هذا وغيره يثبت لنا بمجموعه أن حفظ الدين يقدم على حفظ النفس وغيرها من المصالح قطعًا.

يقول الشاطبي: «إن النفوس محترمة محفوظة مطلوبة الإحياء، بحيث إذا دار الأمر بين إحيائها وإتلاف المال عليها، أو إتلافها وإحياء المال، كان إحياؤها أولى، فإن عارض إحياؤها إماتة الدين كان إحياء

١٠٠ الموافقات ج ٢ ص ٨٢

١٠١ رواه البخاري ومسلم



الدين أولى وإن أدى إلى إماتتها، كما جاء في جهاد الكفار وقتل المرتد وغير ذلك»[١٠٢].

ولا يقدح فيما سبق أن المسلم يباح له قول كلمة الكفر عند الإكراه لأن قوله هذا الكلمة لا يضر الدين شيئًا، لا دينه هو ولا دين غيره، وتحقيق ذلك أن الرخصة في قوله كلمة الكفر مقيدة بشرطين الأول في الآية وهي قوله تعالى: {مَن كَفَرَ بِالله مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ الله وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ} فلا بد من اطمئنان القلب بالإيمان، والثاني ألا يؤدي ذلك إلى فتنة غيره في دينه فلا إكراه في إضلال الناس، كما سنبين عند الحديث عن ضوابط المصلحة بإذن الله، فتحصل أن إباحة قول كلمة الكفر عند الإكراه لا يعني أبدًا تقديم النفس على الدين[١٠٣].

* * *

١٠٢ الموافقات للشاطبي ج٢ ص٦٤.

١٠٣ إذا كفر المكره على كلمة الكفر حقيقة يكون هنا قدم النفس على الدين ويخرج من الإسلام أما مجرد تلفظه بكلمة الكفر-بسبب الإكراه- دون مواطأة القلب (وقلبه مطمئن بالإيمان) فلا أثر للكلمة على دينه.

الفصل الثالث:
أقسام ومراتب المصلحة:

من الأمور التي تعين كثيرًا على فهم المصالح وطريقة الاستدلال هي معرفة تقسيمات المصلحة ومراتبها، وسنذكر هنا أقسام المصلحة من حيث اعتبار الشارع لها ثم أقسام المصلحة من حيث قوتها في ذاتها.

أولًا: أقسام المصلحة من حيث الاعتبار: تنقسم المصالح من حيث الاعتبار إلى:

1- **مصالح شهد الشرع لاعتبار عينها أو نوعها**: وهي التي يوجد أصل من كتاب أو سنة أو إجماع يشهد لعين أو نوع المصلحة، مثل تضمين السارق قيمة المسروق وإن أقيم عليه الحد، مصلحة معتبرة - وإن لم يوجد نص على تضمينه- لأن الشرع شهد لنوعها حيث حكم بالضمان على الغاصب، وهذا نوع من القياس القريب حيث قسنا السارق (الفرع) على الغاصب (الأصل) بجامع الاستيلاء على مال الغير بدون حق، فهي مصلحة شهد الشرع لعينها.

وأغلب الأمثلة التي ذكرناها في باب القياس تدخل تحت هذا النوع، ويُطلق عليها اسم **المصالح المعتبرة**.

2- **مصالح شهد الشرع لاعتبار جنسها**: وهي التي يوجد أصل من كتاب أو سنة أو إجماع يشهد لجنس المصلحة، مثل جلد شارب الخمر حد القذف، فهو من باب إقامة الشرع مظنة الشيء مقام نفس

الشيء، وقد ثبت جنسه في المنصوص بأدلة كثيرة مثل تحريم الشرع الخلوة بالمرأة الأجنبية لأنها مظنة الزنا المحرم، وأقام الخلوة بالمعقود عليها في ثبوت المهر مقام البناء بها حقيقة لأن الخلوة مظنة البناء وغير ذلك من الأمثلة، فهذه مصلحة شهد الشرع لجنسها -وهو إقامة مظنة الشيء مقام نفس الشيء- وإن لم يشهد لعينها، فهي نوع من القياس (البعيد) وهو المعتمد على العلة الملائمة.

وهذا النوع من المصالح يسمى **مصالح ملائمة**، والبعض قد يُسمي المصالح الملائمة مصالح مرسلة، ولا مشاحة في الاصطلاح لكن الإشكال أن هناك من يُعرف المصالح المرسلة بأنها المصالح التي لم يشهد الشارع لها باعتبار أو إلغاء (أي النوع الثالث الذي سنتحدث عنه -بإذن الله-) وهذا يسبب لبسًا في فهم كلام أهل العلم، فقد ينكر بعضهم على من يستدل بالمصالح المرسلة ويكون قصد المُنكِر المصالح التي لم يشهد لها الشرع باعتبار ولا إلغاء بينما قصد المُنكَر عليه المصالح الملائمة، فلابد قبل الرد والنقاش أن يتم تحرير مصطلح كل فريق وكما هو معلوم فإن أكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء.

يتحدث الشاطبي عن حجية المصالح الملائمة قائلا: « العمل بالظن على الجملة ثابت في تفاصيل الشريعة، وهذا فرد من أفراده، وهو وإن لم يكن موافقًا لأصل [أي في عين العلة]، فلا مخالفة فيه أيضًا، فإن عضد الرد عدم الموافقة عضد القبول عدم المخالفة: فيتعارضان، ويسلم أصل العمل بالظن... وقد أعمل العلماء المناسب الغريب [المناسب الغريب هو الملائم] في أبواب القياس»(١٠٤).

يقرر الشاطبي أن العمل بغلبة الظن واجب في الشرع (وهو واجب بالإجماع كما أشرنا في الباب الأول)، والعلة الملائمة أفادت غلبة الظن فيجب إعمالها.

---

١٠٤ الموافقات ج٢ ص ٢٠٦

3- **مصالح شهد الشرع بإلغائها:** وهي التي وُجد نص أو إجماع بخلاف ما يُتوهم أنه مصلحة، أو وجدت مصلحة أخرى أولى منها عارضتها.

والمثال المشهور الذي يذكره الأصوليون في هذا النوع هو ما وقع من الفقيه المالكي يحيى بن يحيى الليثي عندما وقع الأمير عبد الرحمن بن الحكم على أهله في نهار رمضان، فسأل الفقهاء عن توبته من ذلك وكفارته فقال له يحيى بن يحيى: يكفر ذلك صيام شهرين متتابعين، فلما برز ذلك من يحيى سكت سائر الفقهاء حتى خرجوا من عنده فقالوا ليحيى: ما لك لم تفته بمذهبنا عن مالك من أنه مخير بين العتق والطعام والصيام؟ فقال لهم: لو فتحنا له هذا الباب سهل عليه أن يطأ كل يوم ويعتق رقبة ولكن حملته على أصعب الأمور لئلا يعود.

فهذه الفتوى بها مصلحة في الظاهر لكنها ملغاة لأنها تخالف النص الصريح وهو حديث أبي هريرة -رضي الله عنه- في الصحيحين قال «بينما نحن جلوس عند النبي ﷺ إذ جاءه رجل فقال يا رسول الله، هلكت، قال (مالك؟) قال وقعت على امرأتي وأنا صائم، فقال رسول الله ﷺ (هل تجد رقبة تعتقها؟) قال لا، قال (فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟) قال لا، قال (فهل تجد إطعام ستين مسكينًا؟) قال لا...» الحديث.

بل تخالف الإجماع كذلك، فالفقهاء في هذه المسألة على رأيين رأي يرى وجوب الترتيب فمن وجد رقبة لا يجزئه الكفارة بالصيام ومن لم يجد وقدر على الصوم لم يجزئه الإطعام، والرأي الثاني رأي المالكية أنه مخير في الثلاثة، أما إنه يتعين عليه الصيام مع وجود رقبة يعتقها فهذا لم يقل به أحد، فكانت فتوى يحيى بن يحيى التي بناها على المصلحة باطلة لأن المصلحة التي اعتمد عليها مصلحة ملغاة خالفت نصًا وإجماعًا.

ومثال المصالح المخالفة للنص المساواة بين الرجل والمرأة في الميراث

لمصلحة مشاركة المرأة في أعباء الإنفاق على الأسرة في الواقع المعاصر، أو مصلحة تصنيع الخمور وبيعها لغير المسلمين لجلب نفع مالي للمسلمين وهذا يخالف نص رسول الله ﷺ الذي قال فيه: « إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام، فقيل: يا رسول الله أرأيت شحوم الميتة فإنها يطلى بها السفن ويدهن بها الجلود ويستصبح بها الناس، فقال: لا، هو حرام، ثم قال رسول الله ﷺ عند ذلك: قاتل الله اليهود، إن الله لما حرم شحومها جملوه، ثم باعوه فأكلوا ثمنه»[١٠٥]. وقوله ﷺ «وإن الله إذا حرم شيئًا حرم ثمنه »[١٠٦].

ويسمى هذا النوع من المصالح **بالمصالح الملغاة.**

لكن هنا لابد من الإشارة إلى أمر مهم: وهو أن المقصود بالنص هو ما لا يحتمل التأويل، أي لا يدخل فيه العام والظاهر لأن المصلحة قد تؤول الظاهر وتخصص العام بأدلة وضوابط سنذكرها -بإذن الله تعالى-، وهذه الإشارة تردُّ على الكثير من الاعتراضات الموجهة لنظرية المصلحة.

4- مصالح لم يشهد الشرع لاعتبارها ولا إلغائها: والمقصود بها أنها مصالح لم يشهد الشارع لاعتبارها، لا بالنوع ولا بالجنس وفي نفس الوقت لا تعارض نصًا ولا إجماعًا، هذا النوع من المصالح يسميه البعض مصالح مرسلة وهي تسمية تسبب لبسًا كما ذكرنا آنفًا والأفضل أن نسميه **بالمصالح الغريبة**، ووجود هذا النوع من المصالح غير متصور أصلًا وذلك لأن الشرع نظم لنا كل شيء، قال تعالى: {مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ}

وعَنْ **سَلْمَانَ** رضي الله عنه، قَالَ: «قالَ لنَا المشْركونَ: قَدْ عَلَّمَكُمْ نَبِيُّكُمْ كُلَّ شَيْءٍ، حَتَّى الْخِرَاءَةَ. قَالَ، فَقَالَ: أَجَلْ» [١٠٧].

١٠٥ رواه البخاري ومسلم.

١٠٦ رواه أبو داود وصححه الألباني.

١٠٧ رواه مسلم.

فالمصالح كلها قد أرشدنا إليها الشرع إما عن طريق النص أو القياس (القريب منه والبعيد)،

وعلى كثرة ما تحدث الأصوليون والفقهاء في هذا النوع من المصالح إلا أني لم أر أحدهم أتى بمثال سالم عن معارض، غاية ما هنالك أن يفترضوا مثالًا وهو ما فعله الشاطبي -مثلًا- حين ضرب مثالًا بحرمان القاتل من الميراث لو فرض أنه لا يوجد نص على ذلك، وقد وُجد النص وهو قوله ﷺ: « لَا يَرِثُ الْقَاتِلُ شَيْئًا»[١٠٨]، بل لو فرضنا عدم وجود نص فلا يسلم المثال أيضًا، لأن معاملة مرتكب المحرم بنقيض قصده أصل شرعي شهدت نصوص كثيرة لجنسه.

وهذه المصلحة نُسب إلى بعض أهل العلم اعتبارها والاستدلال بها وهي نسبة خاطئة مرجعها في الأصل اشتراك الألفاظ كما بينا، بل إن الشاطبي نقل الإجماع على عدم اعتبارها حيث قال «فالمعاملة بنقيض المقصود على تقدير أن لم يرد نص على وفقه؛ فإن هذه العلة لا عهد بها في تصرفات الشرع بالفرض ولا بملائمها بحيث يوجد لها جنس معتبر، فلا يصح التعليل بها، ولا بناء الحكم عليها **باتفاق** ومثل هذا تشريع من القائل به فلا يمكن قبوله»[١٠٩].

ثانيًا: تقسيم المصالح باعتبار قوتها في ذاتها:

وهي بهذا الاعتبار تنقسم إلى مصالح ضرورية، ومصالح حاجية، ومصالح تحسينية، ومصالح تكميلية، وهذا التقسيم مهم عند حدوث تعارض بين المصالح كما سنبين، لكن أشير أولًا لملاحظة أن هناك ترابطًا بين التقسيمات المذكورة فالضروريات أصل للحاجيات والتحسينيات، والأمور الحاجية إنما هي حائمة حول الضروريات لتكميلها، وحفظها من الإفراط والتفريط، وكذلك الأمور التحسينية بالنسبة للحاجية والضرورية.

---

١٠٨ رواه أبو داود وحسنه الألباني.

١٠٩ «الاعتصام» للشاطبي ج٢ ص ٩٣



وإذا اختل الضروري يختل الحاجي والتحسيني، وهذه ملاحظة مهمة في فهم التقسيم الآتي:

1- **<u>المصالح الضرورية:</u>** هي «ما لا بد منه في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج، وفوت الحياة أصلًا، وكذلك مقاصد الآخرة، وفي الآخرة فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين»(١١٠)

ومجموع الضروريات خمس، وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل.

ومثال حفظ هذه الضرورات في الشرع تشريع الصلاة والصوم وسائر العبادات لحفظ ضرورة الدين في جانب الوجود، وتشريع قتل المرتد وجهاد الكفار لحفظ الدين من الاعتداء عليه، وتناول المطعومات وإباحة العقود لحفظ النفس والنسل والعقل والمال في جانب الوجود، وتشريع القصاص وحد السرقة وحد الزنا والشرب والقذف وغير ذلك للحفاظ على هذه الضرورات من الاعتداء عليها.

2- **<u>المصالح الحاجية:</u>** «فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل على المكلفين - على الجملة - الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة»(١١١).

وهذا النوع لو لم يشرعه الشارع لن يفوت الدين ولا النفس ولا العقل ولا النسل ولا المال كمصالح ضرورية، لكن تشريع هذا النوع من المصالح الحاجية يزيد من كمال وتمام هذه المصالح الضرورية.

---

١١٠ الوافقات ج٢ ص ٨

١١١ المرجع السابق.

وذلك مثل الرخص المخففة في السفر والمرض فلو لم توجد لن يذهب الدين لكن ستلحق مشقة من يلتزم به، وكإباحة الصيد والتمتع بالطيبات مما هو زائد عن حد الضرورة لإقامة أصل الحياة من مأكل ومشرب وملبس ومسكن ومركب فهذا إن مُنع لن تذهب النفس ولكن يلحقها مشقة، كذلك تشريع الطلاق والخلع فالنسل محفوظ في جانب الوجود بالزواج بدون طلاق وخلع لكن يدخل حرج ومشقة إن مُنع الطلاق والخلع، وكذلك تشريع العقود التي يُظن معارضتها لبعض الأصول كعقد السلم والعارية وما أشبه ذلك من تشريعات كحاجيات لضرورة حفظ المال.

والحاجيات هي من المكملات للضروريات ومن الأمور التي تساعد في الحفاظ عليها وتمثل سياجًا يحميها من الإفراط والتفريط وخدمة لهذه الضروريات.

يقول الشاطبي: «فالأمور الحاجية إنما هي حائمة حول هذا الحمى، إذ هي تتردد على الضروريات، تكملها بحيث ترتفع في القيام بها واكتسابها المشقات، وتميل بهم فيها إلى التوسط والاعتدال في الأمور، حتى تكون جارية على وجه لا يميل إلى إفراط ولا تفريط»[١١٢].

3- **المصالح التحسينية:** فهي مكارم الأخلاق أي «الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات»[١١٣]

وذلك مثل اجتناب النجاسة وستر العورة والسنن الرواتب والنوافل كلها من الصيام والصدقة، فهذا ليس من الضروريات لأن تركه لن يذهب بأصل الدين ولا من الحاجيات لأن عدم فعله لن يؤدي إلى خلل في الدين ولكنه من تحسين أمر الدين، وليس المقصود من ذلك صحة الصلاة مثلًا بالنجاسة لكن المقصود أن تشريع اجتناب النجاسة من

١١٢ المرجع السابق ج ٢ ص٣٢.

١١٣ المرجع السابق ج ٢ ص١١.

المصالح التحسينية ونفس الشيء فإن ترك السنن بالكلية يكون فيه حرج لكن أصل تشريع السنن هو لمصلحة تحسينية،

أما في مجال حفظ النفس والمال والنسل، فيُمثل للمصالح التحسينية بآداب الأكل والشرب ومجانبة الأطعمة النجسة، وفي المعاملات منع بيع فضل الماء والكلأ بل يُعطى بلا ثمن، كذلك منع المرأة من الإمامة، والخطابة، والقضاء، والولايات العامة، ومنعها من تزويج نفسها، واشتراط الولي عليها للتزويج فهذا كله من باب مكارم الأخلاق.

وأؤكد مرة أخرى أن هذا التقسيم للمصالح بين ضروري وحاجي وتحسيني ليس مقصودًا به بيان الفرض والواجب والسنة بل مقصود به درجة أهمية المصلحة، فقد تكون المصلحة من باب التحسينات ولكنها واجبة كإعفاء اللحية للرجل مثلًا، وستر العورة للرجل والمرأة، ووجوب رد السلام وتشميت العاطس وعدم جواز تولي المرأة عقد النكاح... إلخ

4- المصالح التكميلية: وهي تتعلق بالمصالح السابقة لإكمالها وتتميمها وإيجاد التناسق والتوازن بينها في تنظيم الحياة.

يقول الشاطبي: «كل مرتبة من هذه المراتب [أي الضروريات والحاجيات والتحسينيات] ينضم إليها ما هو كالتتمة والتكملة، مما لو فرضنا فقده لم يخل بحكمتها الأصلية.

فأما الأولى [أي المكملات للضروريات]؛ فنحو التماثل في القصاص؛ فإنه لا تدعو إليه ضرورة ولا تظهر فيه شدة حاجة، ولكنه تكميلي، وكذلك نفقة المثل، وأجرة المثل، وقراض المثل، والمنع من النظر إلى الأجنبية، وشرب قليل المسكر، ومنع الربا، والورع اللاحق في المتشابهات، وإظهار شعائر الدين كصلاة الجماعة في الفرائض والسنن، وصلاة الجمعة، والقيام بالرهن والحميل والإشهاد في البيع إذا قلنا: إنه [أي البيع] من الضروريات.

وأما الثانية [أي المكملات للحاجيات]؛ فكاعتبار الكفء، ومهر المثل في الصغيرة، فإن ذلك كله لا تدعو إليه حاجة مثل الحاجة إلى أصل النكاح في الصغيرة [وإباحة نكاح الصغيرة حاجي أما إباحة نكاح البالغة فهو ضروري لحفظ النسل]، وإن قلنا إن البيع من باب الحاجيات [البيع فيه رأيان رأي أنه ضروري ورأي أنه حاجي]، فالإشهاد والرهن والحميل من باب التكملة، ومن ذلك الجمع بين الصلاتين في السفر الذي تقصر فيه الصلاة، وجمع المريض الذي يخاف أن يغلب على عقله؛ فهذا وأمثاله كالمكمل لهذه المرتبة، إذ لو لم يشرع لم يخلّ بأصل التوسعة والتخفيف.

وأما الثالثة [أي المكملات للتحسينيات] فكآداب الأحداث، ومندوبات الطهارات، وترك إبطال الأعمال المدخول فيها وإن كانت غير واجبة، والإنفاق من طيبات المكاسب، والاختيار في الضحايا والعقيقة والعتق، وما أشبه ذلك.

ومن أمثلة هذه المسألة أن الحاجيات كالتتمة للضروريات، وكذلك التحسينيات كالتكملة للحاجيات؛ فإن الضروريات هي أصل المصالح»[١١٤]

وعبارة الشاطبي الأخيرة مهمة جدًا كذلك في فهم التكميليات حيث إن الحاجيات مكملة للضروريات والتحسينيات مكملة للحاجيات، ولابد من الاعتناء بالمكمل حتى يأتي الضروري على وجهه الصحيح.

وقد شرط الشاطبي في كل تكملة – من حيث هي تكملة – ألا يعود اعتبارُها على الأصل بالإبطال، فإن أفضى اعتبارُها إلى هدم أصلها، فلا يلتفت إليها؛ وذلك لوجهين:

أحدهما: أن في إبطال الأصل إبطال التكملة؛ لأن التكملة مع ما كملتْه كالصفة مع الموصوف.

---

١١٤ المصدر السابق.



والثاني: لو قدر تقديرًا أن المصلحة التكميلية تحصل مع فوات المصلحة الأصلية، لكان حصول الأصلية أولى؛ لما بينهما من التفاوت.

وهذه من الضوابط المهمة عند التعامل مع نظرية المصلحة.

مسألة: أهمية هذا التقسيم:

أولا: تحديد نوع المصلحة التي يُحتج بها كدليل شرعي، فهناك من لم ير الاحتجاج -في قياس الدلالة- إلا بالمصالح الضرورية وهناك من عدى الأمر للمصالح الحاجية، أما المصالح التحسينية فلا يحتج بها إلا بوجود أصل معين تقاس عليه (أي في القياس القريب فقط).

الثاني: الترجيح بين المصالح عند التعارض، فتقدم المصلحة الضرورية على الحاجية والحاجية على التحسينية ويقدم الأصلي على التكميلي، فيباح مثلًا كشف العورة عند الطبيب للتداوي ولو كان لغرض حاجي وليس ضروري، مثل رجل مصاب بالبواسير إذا تركها لن تفوت نفسه أي لن يصل لحد الضرورة لكن يدخل عليه حرج، فعلاج البواسير حاجي والمنع من كشف العورة تحسيني فيقدم الحاجي على التحسيني، وهذا مثال توضيحي لتبسيط وفهم المسألة، وفي الفصول المتقدمة -بإذن الله- سنعرض لأمثلة أكثر دقة وعمقًا وارتباطًا بالسياسة الشرعية.

الفائدة الثانية هذه من أدق أبواب السياسة الشرعية عمومًا، وجزء السياسة الشرعية المبني على نظرية المصلحة خصوصًا، وهي المدحضة المزلة التي يحار في تيهها الكثير إلا من رحم ربي وهداه لما اختلف فيه من الحق بإذنه.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: «والمؤمن ينبغي له أن يعرف الشرور الواقعة، ومراتبها في الكتاب والسنة، كما يعرف الخيرات الواقعة، ومراتبها في الكتاب والسنة،... فيفرق بين أحكام

الأمور الواقعة الكائنة والتي يراد إيقاعها في الكتاب والسنة، ليقدم ما هو أكثر خيرًا وأقل شرًا على ما هو دونه، ويدفع أعظم الشرين باحتمال أدناهما، ويجتنب أعظم الخيرين بفوات أدناهما... فإن من لم يعرف الواقع في الخلق والواجب في الدين لم يعرف أحكام الله في عباده، وإذا لم يعرف ذلك كان قوله وعمله بجهل، ومن عبد الله بغير علم كان ما يفسد أكثر مما يصلح"[١١٥]

❊ ❊ ❊

١١٥ جامع الرسائل لابن تيمية: ج٢ ص٣٠٥

الفصل الرابع:
كيفية حفظ مقاصد الشريعة

لأهمية فهم مسألة مقاصد الشريعة، نستطرد قليلًا في شرح معنى حفظها، وذلك لأن هذا يساعدنا كثيرا في فهم كيفية استنباط أحكام السياسة الشرعية في إطار نظرية المصلحة.

نقلنا قبل عن الشاطبي أن حفظ المقاصد الخمسة يكون من جهتي الوجود والعدم، وتوضيح ذلك الآتي:

- حفظ الدين:

من جانب الوجود: بتأسيس وتقوية العقيدة في الفرد والمجتمع المسلم؛ كالإيمان بالله واليوم الآخر والملائكة والكتب والرسل والقدر، وإقامة شعائر العبادات من صلاة وزكاة وصوم وحج، وإعلاء كلمة الله وتحكيم شرعه والجهاد في سبيل إعلاء كلمته ونشر الدعوة، ونشر علم الكتاب والسنة وتصحيح المفاهيم الشرعية، ونصب إمام عادل مكلف بحفظ الدين... إلخ؛ لأن هذا كله من لوازمه وثمرته حفظ الدين.

من جانب العدم: الجهاد لدفع الصائل على بلاد الإسلام لأن صياله يؤدي إلى ضياع دين الناس فيها، ومحاربة أصحاب البدع والأهواء، وقتال المرتدين والممتنعين عن شعيرة من شعائر الإسلام، والخروج على الحاكم الكافر لأنه لا يؤتمن على الدين، وإحياء شعيرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر... إلخ.

الخلاصة: الحفاظ على دين الإسلام بكماله.

- حفظ النفس:

وحفظ النفس من مقاصد الشريعة لكنها ليست حفظًا للدين، بمعنى أن حفظ النفس أمر به الشرع وأمر قبله بحفظ الدين، وحفظ الدين شيء وحفظ النفس شيء آخر، وتحرير هذه النقطة يزيل الكثير من اللبس الذي يجده من يقرأ في مسائل المقاصد.

حفظ النفس من جانب الوجود: بإباحة الطيبات من مطعم ومشرب ومسكن، بل إن الإنسان يجب عليه أن يأكل من الطعام ما يقيم صلبه، ويشرب ما يحافظ على حياته وصحته وكذلك الأمر في المسكن، بل يجب عليه أكل الميتة إذا كان في مخمصة ولم يجد غيرها.

جانب العدم: بتحريم الاعتداء على النفس والأعضاء ومشروعية القصاص في النفس والأطراف، وفرض الديات، وتحريم الانتحار، ووجوب دفع الصائل على النفس، والقتل والصلب في حد الحرابة إذا اقترن بالحرابة قتل، وتحريم ما فيه ضرر على النفس من طعام وشراب كتحريم الدخان... إلخ.

ملاحظة: أكل الميتة الأصل أنه محرم بالنص والإجماع وتحريمه من الشرع، والعلة الأساسية من تحريمها حفظ النفس، فالميتة من المستقذرات وقد تصيب بأمراض فتحريمها من باب الحاجيات أو التحسينيات في حفظ النفس، لكن عند المخمصة يجب أكلها، أي من الشرع أن تُؤكل الميتة في حال المخمصة، وهذا ليس تقديمًا لحفظ النفس على حفظ الدين فإن الدين لن يتأثر بشيء لو أكل أغلب الناس الميتة -ولو بدون مخمصة-، فحفظ الدين شيء وحفظ النفس شيء آخر، وتحرير المسألة هنا أنها تقديم لمصلحة حفظ النفس الضرورية (مصلحة أصل الحياة) على مصلحة حاجية أو تحسينية في حفظ النفس، نفس الشيء في الخمر المحرمة بالكتاب والسنة والإجماع

تحريمها من الشرع وعلة التحريم ضرورة حفظ العقل، فتحريمها لمصلحة ضرورية لكنها أقل رتبة من مصلحة حفظ النفس، فأثناء تناول الطعام -في حال عدم وجود مائع غيرها- يباح دفع الغصة بها[١١٦]، ليس تقديمًا لحفظ النفس على الدين -كما يظن بعض الجهال- فإن شرب الخمر (ولو شربها كل الناس) لا يؤثر شيئًا في حفظ الدين، لكن تقديم لضرورة حفظ النفس على ضرورة حفظ العقل وهذا التقديم أمر به الشرع،... وهكذا.

- حفظ العقل:

جانب الوجود: بتناول ما يحفظ العقل من طعام، فتناول الحد الأدنى من المباح يحفظ النفس لكن قد يحدث خلل في العقل نتيجة للجوع مثلًا أو لعدم تنوع الطعام، فهنا يجب تناول قدر زائد عن قدر حفظ النفس من أجل حفظ العقل.

جانب العدم: بتحريم كل ما يضر العقل من مسكِرات وغيرها، وتحريم المخدرات، وفرض إقامة حد الشرب للحفاظ على العقل، فإقامة حد الشرب من شرع الله سبحانه وعلة وجوب إقامته حفظ العقل وليس حفظ الدين أما حد الردة (أو أحكام المرتد) فهو من الشرع لحفظ الدين، وتحريم أي شيء يُذهب العقل -ولو لم يُقس على الخمر- كتناول المنومات والبنج، إلا أنه لو كان تناول هذه الأمور بسبب المرض فتباح تقديمًا لحفظ النفس على حفظ العقل.

- حفظ النسل والعِرض:

من جانب الوجود: بتشريع النكاح والتعدد، وإباحة وطء ملك

---

١١٦ مثال عدم وجود مائع غير الخمر أثناء تناول المسلم طعامه مثال بعيد، بل المسلم يحرم عليه أن يضع الخمر على مائدته في الأساس، لكن يُتصور الأمر لو كان يأكل عند كافر مثلًا لأي سبب كان، وهذا المثال يذكره الفقهاء في كتبهم، وقصدهم به التفريق بين عدم جواز شرب الخمر عند العطش المهلك لأن الخمر لا تروي بل تزيد العطش فلا فائدة من شربها في دفع الضرورة بل أثرها عكسي، أما في حالة الغصة فتدفع الضرورة.

اليمين، وتيسير تكاليف الزواج... إلخ.

من جانب العدم: بتحريم الزنا وما يؤدي إلى الزنا كالخلوة بالأجنبية واللمس والنظر، ووجوب إقامة حد الزنا، وتحريم القذف وإقامة الحد على القاذف، وتحريم اللواط والسحاق، ووطء الدواب، وإقامة ما شُرع من حدود أو تعزيرات على هذه الأفعال.

- حفظ المال:

من جانب الوجود: بإباحة طرق التكسب المشروعة، والحث عليها، وإباحة العقود والمعاملات المالية.

من جانب العدم: بتحريم التكسب المحرم، وتحريم الغصب وأخذ مال المؤمن بغير طيب نفس قال ﷺ «لا يحل مال امرئ مسلم، إلا بطيب نفس منه»[١١٧].

وتحريم الميسر وتحريم الغرر في البيوع، ومشروعية الإشهاد في الديون، وتشريع حد السرقة والحرابة عند الاعتداء على المال... إلخ.

❊ ❊ ❊

١١٧ أخرجه أحمد والبيهقي والدارقطني.

الفصل الخامس:
اعتبار أصل المصلحة الملائمة عند الفقهاء

ما سبق كان حديثًا عن المصلحة بعمومها وهو بمثابة التوطئة لما سيأتي، فالمصالح المذكورة مصادرها في الكتاب والسنة والإجماع والقياس، فكل هذه المصادر هي التي حددت لنا المصالح والمفاسد وأمرت بالمصالح ونهت عن المفاسد، لكن حديثنا هنا يتناول بالأخص المصالح التي لم يُنص على عينها صراحة في الكتاب والسنة والإجماع والقياس القريب، وهو ما أطلقنا عليه عبارة القياس البعيد، واشتهر بين العلماء بقياس الدلالة أو المصلحة الملائمة والبعض يطلق عليه المصلحة المرسلة وهي التسمية التي اعترضنا عليها لما تسببه من لبس، وقبل سرد آراء العلماء في هذا النوع، لابد من التأكيد على إشارة مهمة فيما يخص المصالح عمومًا، فكما سبق وأشرنا فإن حديثنا عن المصلحة الشرعية ومعنى الشرعية أي التي قدرها وقررها الشارع الحكيم ولو خالفت ظاهريًا ما يقدره البشر أو بعضهم، وهو فارق مهم جدًا بين بعض المتحدثين في المصلحة والسياسة الشرعية الذين يقولون عبارة مغرقة في التلبيس وهي «حيثما وجدت المصلحة فثم شرع الله» وبين أهل الشريعة الذين شعارهم « حيثما وجد الشرع فثم مصلحة العباد».

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «والقول الجامع: أن الشريعة لا تهمل مصلحة قط، بل الله تعالى قد أكمل لنا الدين وأتم النعمة، فما من شيء يقرب إلى الجنة إلا حدثنا به النبي ﷺ، وتركنا على البيضاء ليلها

كنهارها لا يزيغ عنها بعده إلا هالك. لكن ما اعتقده العقل مصلحة وإن كان الشرع لم يرد بها فأحد أمرين لازم له: إما أن الشرع دل عليه من حيث لم يعلم هذا الناظر، أو أنه ليس بمصلحة وإن اعتقده مصلحة، لأن المصلحة هي المنفعة الحاصلة أو الغالبة وكثيرًا ما يتوهم الناس أن الشيء ينفع في الدين والدنيا ويكون فيه منفعة مرجوحة بالمضرة، كما قال تعالى: «قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا « وكثير مما ابتدعه الناس من العقائد والأعمال من بدع أهل الكلام وأهل التصوف وأهل الرأي وأهل الملك، حسبوه منفعة أو مصلحة نافعًا وحقًا وصوابًا وليس كذلك، فإذا كان الإنسان يرى حسنًا ما هو سيئ كان استحسانه أو استصلاحه قد يكون من هذا الباب»[١١٨].

ويقول الشاطبي: «إن المصالح التي تقوم بها أحوال العبد لا يعرفها حق معرفتها إلا خالقها وواضعها وليس للعبد بها علم إلا من بعض الوجوه والذي يخفى عليه منها أكثر من الذي يبدو له فقد يكون ساعيًا في مصلحة نفسه من وجه لا يوصله إليها أو يوصله إليها عاجلًا لا آجلًا أو يوصله إليها ناقصة لا كاملة أو يكون فيها مفسدة تربو في الموازنة على المصلحة فلا يقوم خيرها بشرها»[١١٩].

ويقول أيضًا: «إن الشريعة إنما جاءت لتخرج المكلفين عن دواعي أهوائهم حتى يكونوا عبادًا لله وهذا المعنى إذا ثبت لا يجتمع مع فرض أن يكون وضع الشريعة على وفق أهواء النفوس وطلب منافعها العاجلة كيف كانت وقد قال ربنا سبحانه: {ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن}، ويقول عليه الصلاة والسلام: «لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعًا لما جئت به» ومن أمثلة ذلك الجهاد قال تعالى: {كتب عليكم القتال وهو كره لكم}»[١٢٠].

---

١١٨ مجموع فتاوى ابن تيمية ج ١١ ص ٣٤٤، ٣٤٥

١١٩ الموافقات ج١ ص ٥٣٧

١٢٠ الموافقات ج٢ ص ٦٣



ويقول الشاطبي أيضًا: «إذا تعاضد العقل والنقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعًا، ويتأخر العقل فيكون تابعًا، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل»(١٢١)

ويضع الشاطبي قاعدة مهمة جدا في التعامل مع المصالح وهي: «المصالح المجتلبة شرعًا والمفاسد المستدفعة إنما تُعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية، أو درء مفاسدها العادية»(١٢٢).

وبعد هذه التوطئة المهمة نتعرض لرأي فقهاء المذاهب الأربعة في اعتبار المصالح الملائمة مصدرًا من مصادر التشريع:

- يقول ابن دقيق العيد: «الذي لا شك فيه أن لمالك ترجيحًا على غيره من الفقهاء في هذا النوع [أي المصالح الملائمة] ويليه أحمد بن حنبل، ولا يكاد يخلو غيرهما من اعتباره في الجملة، ولكن لهذين ترجيحًا في الاستعمال لهما على غيرهما «(١٢٣).

وابن دقيق العيد فقيه شافعي ومالكي أيضًا.

- وقال القرافي المالكي: «هي عند التحقيق في جميع المذاهب لأنهم يقيسون ويفرقون بالمناسبات ولا يطلبون شاهدا بالاعتبار، ولا نعني بالمصلحة المرسلة إلا ذلك»(١٢٤).

أولا: المذهب الحنفي:

- قال عبد العلي اللكنوي الحنفي: «وإن لم يُعتبر [أي الوصف

---

١٢١ الموافقات ج١ ص٨٧

١٢٢ الموافقات للشاطبي ج٢ ص٦٣.

١٢٣ البحر المحيط للزركشي ج٤ ص ٣٨٧

١٢٤ «شرح تنقيح الفصول» للقرافي ١٧١

المناسب -العلة-] أصلًا لا مع الحكم ولو في صورة ما ولا مؤثرًا فيه، فهو المرسل، وينقسم إلى ما علم إلغاؤه بنص أو إجماع [المصلحة الملغاة]... وإلى ما لم يعلم... فإن لم يعلم فيه أحد اعتبارات الملائم من اعتبار نوعه أو جنسه في جنس الحكم، أو جنسه في عين الحكم... فهو الغريب المرسل [المصلحة المرسلة أو الغريبة]،... وإن علم فيه ذلك أي أحد اعتبارات الملائم فهو المرسل الملائم [الذي سميناه المصلحة الملائمة] قبله الإمام ونقل عن الإمام الشافعي وعليه جمهور الحنفية»[١٢٥]

ثانيا: المذهب المالكي:

- يقول الشاطبي المالكي: «كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائمًا لتصرفات الشرع، ومأخوذ معناه من أدلته، فهو صحيح يبنى عليه، ويرجع إليه إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعًا به؛ لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها... ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل [وهو ما سميناه الملائم دفعًا للالتباس] الذي اعتمده مالك والشافعي، فإنه وإن لم يشهد للفرع أصل معين، فقد شهد له أصل كلي، والأصل الكلي إذا كان قطعيًا قد يساوي الأصل المعين، وقد يربى عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه، كما أنه قد يكون مرجوحًا في بعض المسائل، حكم سائر الأصول المعينة المتعارضة في باب الترجيح، وكذلك أصل الاستحسان على رأي مالك يبنى على هذا الأصل؛ لأن معناه يرجع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس»[١٢٦].

يلاحظ على هذا القول أن الاستحسان نوع من الاستدلال بالمصلحة الملائمة وسنفصل في هذا لاحقًا-بإذن الله-

١٢٥ «فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت» للكنوي ج٢ ص ٣١٦

١٢٦ الموافقات ج٢ ص٦٩

ثالثا: المذهب الشافعي:

- قال الجويني في البرهان: «وأما الشافعي فقال (إنا نعلم قطعا أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى معزو إلى شريعة محمد ﷺ)... والذي يقع به الاستقلال هاهنا أن الأئمة السابقين لم يُخلوا واقعة على كثرة المسائل وازدحام الأقضية والفتاوى عن حكم الله تعالى ولو كان ذلك ممكنا لكانت تقع وذلك مقطوع به أخذًا من مقتضى العادة، وعلى هذا علمنا بأنهم رضي الله عنهم استرسلوا في بناء الأحكام استرسال واثق بانبساطها على الوقائع متصد لإثباتها فيما يعن ويسنح متشوف إلى ما سيقع... فإذا تبين ذلك بنينا عليه المطلوب وقلنا لو انحصرت مآخذ الأحكام في المنصوصات والمعاني المستثارة منها [أي القياس القريب] لما اتسع باب الاجتهاد فإن المنصوصات ومعانيها المعزوة إليها لا تقع من متسع الشريعة غرفة من بحر، ولو لم يتمسك الماضون بمعان في وقائع لم يعهدوا أمثالها لكان وقوفهم عن الحكم يزيد على جريانهم... ثم عضد الشافعي هذا بأن قال: (من سبر أحوال الصحابة رضي الله عنهم وهم القدوة والأسوة في النظر لم ير لواحد منهم في مجالس الاشتوار تمهيد أصل واستثارة معنى ثم بناء الواقعة عليه ولكنهم يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول كانت أو لم تكن)... ومن تتبع كلام الشافعي لم يره متعلقًا بأصل ولكنه ينوط الأحكام بالمعاني المرسلة»[١٢٧].

- وقال أيضًا: « فقال الشافعي: أتخذ تلك العلل معتصمي وأجعل الاستدلالات قريبة منها، وإن لم تكن أعيانها حتى كأنها مثلًا أصول، والاستدلال معتبر بها، أو اعتبار المعنى بالمعنى تقريبًا أولى من اعتبار صورة بمعنى جامع، فإن متعلق الخصم من صورة الأصل معناها لا حكمها، فإذا قرب معنى المجتهد والمستدل فيما يجتهد إلى الشرع، ولم يرده أصل كان استدلالًا مقبولًا «[١٢٨].

---

١٢٧ «البرهان في أصول الفقه» للجويني ج ٢ ص ١٦٢/١٦٣

١٢٨ المصدر السابق ج ٢ ص ١٦٢

فيقول الشافعي أنه يكفي أن تكون الاستدلالات شبيهة بالمصالح المعتبرة وإن لم تكن أعيانها، وهو ما أشرنا إليه قبل بالعلة الملائمة التي تنبني عليها المصلحة الملائمة.

- وقال الغزالي: «مسألة كل حكم شرعي أمكن تعليله فالقياس جار فيه. وحكم الشرع نوعان: أحدهما: نفس الحكم والثاني: نصب أسباب الحكم... والبرهان القاطع على أن هذا الحكم شرعي أعني نصب الأسباب لإيجاب الأحكام، فيمكن أن تعقل علته ويمكن أن يتعدى إلى سبب آخر، فإن اعترفوا بإمكان معرفة العلة وإمكان تعديته ثم توقفوا عن التعدية كانوا متحكمين بالفرق بين حكم وحكم... الجواب الثاني: هو أنا نذكر إمكان القياس في الأسباب على منهجين:... والدليل على جواز مثل ذلك اتفاق **عمر وعلي** رضي الله عنهما على جواز قتل الجماعة بالواحد، والشرع إنما أوجب القتل على القاتل والشريك ليس بقاتل على الكمال، لكنهم قالوا: إنما اقتص من القاتل لأجل الزجر وعصمة الدماء، وهذا المعنى يقتضي إلحاق المشارك بالمنفرد ونزيد على هذا القياس، ونقول: هذه الحكمة جريانها في الأطراف كجريانها في النفوس، فيصان الطرف في القصاص عن المشارك كما يصان عن المنفرد وكذلك نقول: يجب القصاص بالجارح لحكمة الزجر وعصمة الدماء، فالمثقل في معنى الجارح بالإضافة إلى هذه العلة. فهذه تعليلات معقولة في هذه الأسباب لا فرق بينها وبين تعليل تحريم الخمر بالشدة وتعليل ولاية الصغر بالعجز ومنع الحكم بالغضب... »[١٢٩].

وعند التحقيق نجد أن إجراء القياس في الأسباب يعني القول بالمصالح الملائمة، وهو واضح من كلام الغزالي نفسه والأمثلة التي ذكرها حيث جعل علة قتل الجماعة بالواحد وإجراء نفس العلة في الأطراف الزجر ولا شك أن الزجر علة ملائمة وليست عين العلة.

---

١٢٩ المستصفى ١٣١.



- رابعًا: المذهب الحنبلي:

وقد نص الكثير من الحنابلة على عدم اعتبار مذهب أحمد للمصلحة المرسلة من مصادر التشريع وإنكاره على من يعتبرها، والتوجيه الصحيح لهذا الكلام أن هذا في المصلحة المرسلة [أي الغريبة] وليس الملائمة، وأن فقهاء الحنابلة يعتبرون المصالح الملائمة أصلًا من أصول الاستنباط وإن لم ينص كثير منهم عليه لأنهم يرون دخوله في باب القياس الصحيح[١٣٠].

وهذا ما يدل عليه الكثير من استدلالاتهم وتصرفاتهم:

- يقول ابن القيم الحنبلي: «إن الشريعة مبناها وأساسها الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ومصالح كلها، ورحمة كلها، وحكمة كلها »[١٣١].

- نقل ابن القيم عن ابن عقيل الحنبلي في الفنون قوله: «السياسة ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول. فإن أردت بقولك إلا ما وافق الشرع أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة، فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل والتمثيل ما لا يجحده عالم بالسنن، ولو لم يكن إلا تحريق عثمان المصاحف، فإنه كان رأيًا اعتمدوا فيه على مصلحة الأمة»[١٣٢].

---

١٣٠ انظر «ابن حنبل حياته وآراؤه الفقهية» للدكتور أبو زهرة ص ٢٩٧.

١٣١ «إعلام الموقعين» ج٣ ص ١٤

١٣٢ «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية» لابن القيم ص ١٣

- ويقول ابن بدران الحنبلي « والمختار عندي اعتبار المصالح المرسلة [التي سميناها الملائمة]، ولكن الاسترسال فيها وتحقيقها يحتاج إلى نظر سديد وتدقيق، وإني أرى غالب الأحكام في أيامنا التي نحن فيها مسالكة على ذلك الأصل ومهيئة لقبوله سخطنا أم رضينا... ومن ذلك ما يقوله الحنابلة بالرجوع إلى العرف في القبض والحرز وكل ما لم يرد من الشرع تحديد فيه»[١٣٣].

- ويبين لنا شيخ الإسلام ابن تيمية الفارق بين أنواع الاستدلال بالمصالح فيقول: « قال: الطريق السابع المصالح المرسلة... فهذه الطريق فيها خلاف مشهور، فالفقهاء يسمونها المصالح المرسلة، ومنهم من يسميها الرأي، وبعضهم يقرب إليها الاستحسان، وقريب منها ذوق الصوفية ووجدهم وإلهاماتهم فإن حاصلها أنهم يجدون في القول والعمل مصلحة في قلوبهم وأديانهم ويذوقون طعم ثمرته، وهذه مصلحة... وهذا فصل عظيم ينبغي الاهتمام به، فإن من جهته حصل في الدين اضطراب عظيم، وكثير من الأمراء والعلماء والعباد رأوا مصالح فاستعملوها بناء على هذا الأصل، وقد يكون منها ما هو محظور في الشرع ولم يعلموه، وربما قدم على المصالح المرسلة كلامًا بخلاف النصوص، وكثير منهم أهمل مصالح يجب اعتبارها شرعًا بناء على أن الشرع لم يرد بها، ففوت واجبات ومستحبات، أو وقع في محظورات ومكروهات وقد يكون الشرع ورد بذلك... والقول الجامع: أن الشريعة لا تهمل مصلحة قط، بل الله تعالى قد أكمل لنا الدين وأتم النعمة، فما من شيء يقرب إلى الجنة إلا حدثنا به النبي ﷺ، وتركنا على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعده إلا هالك. لكن ما اعتقده العقل مصلحة وإن كان الشرع لم يرد بها فأحد أمرين لازم له: إما أن الشرع دل عليه من حيث لم يعلم هذا الناظر [وذلك قد يكون بطريق العلة الملائمة ولا يشترط عين العلة]، أو أنه ليس بمصلحة وإن اعتقده مصلحة، لأن المصلحة هي المنفعة الحاصلة أو الغالبة وكثيرا ما يتوهم

١٣٣ «نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر» لابن بدران ١ / ٤١٦



الناس أن الشيء ينفع في الدين والدنيا ويكون فيه منفعة مرجوحة بالمضرة»[١٣٤].

وقد قدمنا عند ذكر مذاهب العلماء في الأخذ بالمصلحة ما نص عليه ابن دقيق العيد على أن الإمام أحمد أكثر الأئمة بعد الإمام مالك أخذًا بالمصلحة.



١٣٤ مجموع فتاوى ابن تيمية، ج ١١ ص ٣٤٢ - ٣٤٥.

الفصل السادس:
أمثلة على مسائل في السياسة الشرعية معتمدة على المصالح الملائمة

1- المثال الأول: إقامة مظنة الشيء مقام نفس الشيء:

هذه مصلحة ملائمة شهد الشارع باعتبارها وإن لم ينص على عينها بدليل، ولا دلنا على عينها علة منصوصة أو مستنبطة لكن دلتنا على ملاءمتها العديد من نصوص الشرع التي قد تجعل ظننا اعتبار الشارع لهذه العلة أقوى من ظننا بالعلة المنصوص عليها ظنية الثبوت أو الدلالة.

مما دلنا على هذه العلة أو المصلحة:

1- تحريم الشارع الخلوة لأنها مظنة الزنا، فأعطى الخلوة حكم التحريم كما أعطاه للزنا رغم أن الزنا يفسد مصلحة العرض والنسل، والخلوة لا تفعل ذلك بمجردها لكنها مظنة حدوث الزنا، وفي هذا إقامة مظنة الشيء مقام نفس الشيء.

2- جعل الشارع الإيلاج يجري مجرى الإنزال في الغسل، فيجب الغسل بالإيلاج لأنه مظنة الإنزال رغم أن الأصل أن سبب الغسل الإنزال كما ورد في الحديث «الماء من الماء»[١٣٥]، فقال ﷺ « إذا جلس بين شعبها الأربع، ثم جهدها، فقد وجب الغسل - وفي لفظ: وإن لم

١٣٥ رواه مسلم.

ينزل -»[١٣٦]

3- جعل الشارع الإيلاج يجري مجرى الإنزال في وجوب حد الزنا وإن لم يحدث إنزال وهذا عليه إجماع أهل العلم، رغم أن علة الحد الزجرعن مفسدة اختلاط الأنساب وهي لن توجد إذا لم يحدث إنزال، لكن الشارع أقام الإيلاج مقام الإنزال لأنه مظنته.

4- ونهى النبي ﷺ عن نبذ خليطين من الثمار[١٣٧]، وعن شرب النبيذ بعد ثلاثة أيام[١٣٨]، وعن الانتباذ في الدباء والحنتم والمزفت والنقير[١٣٩] وهي أوعية كانوا يجعلون فيها التمر أو الزبيب مع الماء حتى يحلو ثم يشربونه وقد يتخمر، وسبب النهي سرعة تخمر ما وضع بها، رغم أن الخمر حرمت لذهابها بمصلحة العقل والقليل منها الذي قد يحدث في الأوعية المذكورة دون أن يشعر بها الانسان لا تذهب بمصلحته لكنها مظنة أن تؤدي لأن يشرب منها حتى يسكر وقد نص على ذلك النبي - ﷺ فقال: «لو رخصت لكم في هذه لأوشك أن تجعلوها مثل هذه»[١٤٠].

5- نهي النبي ﷺ عن سفر المرأة بدون محرم، والعلة أن ذلك مظنة الاعتداء على عرضها أو طمع الناس فيها أو فسادها.

6- ونهى ﷺ عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها[١٤١]، وعلل ﷺ ذلك -في رواية- أنه مظنة تقطيع الأرحام[١٤٢] رغم أن عين الجمع

١٣٦ رواه البخاري ومسلم.

١٣٧ رواه البخاري ومسلم.

١٣٨ كان رسول الله ﷺ ينقع له الزبيب فيشربه اليوم والغد وبعد الغد إلى مساء الثالثة، ثم يأمر به فيسقى أو يهراق. رواه مسلم

١٣٩ رواه مسلم.

١٤٠ رواه النسائي.

١٤١ رواه البخاري ومسلم.

١٤٢ رواها الطبراني وأبو داود في مراسيله.

ليس قطعًا للرحم لكنه مظنة حدوثه.

7- وحرم الشرع التصريح بخطبة المعتدة المبتوتة لأنه مظنة أن تكذب في انقضاء عدتها استعجالًا للزواج، وحرم على المعتدة في عدة الوفاة الزينة والطيب وسائر دواعي النكاح، وحرم عليها الخروج من المنزل إلا لحاجة نهارًا أو لضرورة ليلًا.

8- ونهى ﷺ عن بيع وسلف(١٤٣) لأنه مظنة الربا المفسد لمصلحة المال وإن لم يكن عين الربا، ونهى عن هدية الدائن لمدينه(١٤٤) وعن بيع العينة، لأن كل هذا مظنة الدخول في الربا المحرم.

9- وقال ﷺ «ليس لقاتل ميراث»(١٤٥) لأن القاتل قد يكون سبب قتله استعجال الميراث فعاملناه بنقيض قصده رغم أن هذا ليس محتمًا، فقد يكون سبب القتل شيئًا آخر لكن أقيم مظنة أن يكون هذا السبب مقام كونه هو السبب.

10- كذلك تشريع الحدود كلها مظنة الزجر عن اقتراف أسبابها وإن لم يحصل الزجر بها في الواقع حصولًا متيقنًا لكن أقيمت المظنة مقام المظنون.

يلاحظ أن الأدلة الواردة في النقاط العشر أدلة مستندها الكتاب أو السنة أو الإجماع، أفادتنا بمجموعها أن الشارع يقيم مظنة الشيء مقام الشيء، والأدلة على هذه العلة كثيرة سوى ما ذكر، فصار باستقراء هذه الأدلة وغيرها عندنا غلبة ظن قوية أو قطع بأن الشارع يرشدنا إلى إقامة مظنة الشيء مقام نفس الشيء، وهذا وإن لم يدل

---

١٤٣ رواه الترمذي، وأبو داود، والنسائي، وصححه الترمذي وابن عبد البر والألباني

١٤٤ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (إِذَا أَقْرَضَ أَحَدُكُمْ قَرْضًا فَأَهْدَى لَهُ أَوْ حَمَلَهُ عَلَى الدَّابَّةِ فَلا يَرْكَبْهَا وَلا يَقْبَلْهُ، إِلا أَنْ يَكُونَ جَرَى بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ قَبْلَ ذَلِكَ) رواه ابن ماجة وحسنه شيخ الإسلام ابن تيمية في «الفتاوى الكبرى» ج٦ ص١٥٩.

١٤٥ رواه مالك وأحمد وابن ماجه.



عليه نص معين أو قياس قريب لكننا استفدناه من مجموع أدلة أفادت بمجموعها غلبة الظن القوية الصالحة لبناء الأحكام عليها، وصار إقامة مظنة الشيء مقام الشيء مصلحة ملائمة لتصرفات الشارع نستطيع أن نلحق غير المنصوص عليه بالمنصوص عن طريقها.

فلو أردنا إعمال هذه العلة في تقدير تعزير محدد لشرب الخمر فنقول أن السكر يؤدي للهذيان والهذيان مظنة القذف -غالبًا- وحد القذف ثمانون فيكون تعزير الشرب ثمانين، وهذا ما أفتى به علي بن أبي طالب -رضي الله عنه- في خلافة عثمان-رضي الله عنه- وأقره عليه الصحابة، وهذا ليس تشريعًا بالهوى أو تشريعًا لأمر لا أصل له، بل تشريع دلتنا عليه عشرات الأصول الثابتة بالكتاب والسنة التي أفادتنا أن الشارع يقيم مظنة الشيء مقام نفس الشيء، وقد تحققت شروط اعتبار هذه المصلحة وضوابطها مثل كونها غير مخالفة لنص في كتاب أو سنة أو إجماع، وهي مصلحة أشار الشارع إلى اعتبارها فليست غريبة، وقام باستنباطها مجتهد أهل للاستنباط، ولم تخالف مصلحة أولى منها، وغير ذلك من الضوابط التى سنعرض لها في الباب القادم بإذن الله، وهذا نوع من القياس ولكنه قياس بعيد قياس دلالة، ولتوضيح الأمر أكثر نشرحه في جدول القياس

الأصل:	**الحكم:**
حد القذف ثمانون جلدة الثابت بنص القرآن	**وجوب جلد القاذف ثمانين جلدة**
العلة:	**الفرع:**
إقامة مظنة الشيء مقام نفس الشيء وهذه العلة تم استنباطها بالاستقراء من عشرات الأدلة الشرعية	**وجوب جلد شارب الخمر ثمانين جلدة**

وقد عدينا العلة هنا **بجنسها** فأثرت في **عين الحكم** وهو وجوب جلد الثمانين.

فتكون السياسة الشرعية للحاكم جلد شارب الخمر ثمانين جلدة، ومعتمده في هذه السياسة المصلحة الملائمة، هذا وإن كان البعض استدل بأدلة أخرى على حد الشارب ثمانين، كما خالف البعض أيضًا وجعل الحد أربعين، وهناك أقوال أخرى في المسألة، لكن الغرض التمثيل وبيان أن الحاكم إذا دبر شؤون البلاد والعباد في هذه المسألة أو ما شابهها من مسائل مستندًا على المصلحة الملائمة فسياسته سياسة شرعية.

وقد أفضت في الحديث في هذا المثال لأعرض المأخذ بوضوح بينما سأختصر في باقي الأمثلة -بإذن الله- معتمدًا على ما فصلت فيه هنا.

2- المثال الثاني: تقديم المصلحة العامة على الخاصة:

هذه كذلك مصلحة ملائمة شهد الشارع باعتبارها ودلنا على



ملاءمتها العديد من نصوص الشرع التي قد تجعل ظننا اعتبار الشارع لهذه العلة أقوى من ظننا بالعلة المنصوص عليها ظنية الثبوت أو الدلالة.

ومن الأدلة على اعتبار هذه المصلحة:

نهي النبي ﷺ عن بيع حاضر لباد وعلل ذلك بقوله «دع الناس يرزق بعضهم بعضًا»، وفي هذا تقديم لمصلحة عموم أهل الحضر على مصلحة البادي ومصلحة الحاضر الذي يبيع له، فإن الحاضر أدرى بأسعار السوق فيبيع للبادي بسعر مرتفع فيستفيد هو شخصيًا من عمله كسمسار ويستفيد البادي، بينما يكون في هذا إضرار بعموم أهل الحضر الذين ينتظرون نزول أهل البادية السوق ليرخص السعر، فنجد هنا تعارضًا بين مصلحتين من نفس النوع وهي مصلحة حفظ المال فقدمنا حفظ مال العامة على حفظ مال الخاصة.

منع النبي ﷺ من تلقي الركبان، وهم أهل البادية -في الغالب- يذهب يتلقاهم الناس قبل دخولهم السوق ليشتروا منهم برخص ثم يبيعونه في السوق بسعر مرتفع، ويقال فيه نفس ما قيل في الذي قبله.

تحريم الاحتكار وفيه ما في سابقيه.

إجماع الصحابة على منع أبي بكر حينما ولي الخلافة من التجارة والتحرف، وجعل نفقته في بيت المال، رغم أن في هذا حدًا من حرية تصرفاته وهو نوع إضرار به -رضي الله عنه- لكن هذا من باب تقديم مصالح عموم المسلمين الدينية والدنيوية التي سيراعيها الخليفة، على مصلحة الخليفة المالية والتي هي مصلحة خاصة.

قيام أبي طلحة بحماية النبي ﷺ بجسده في غزوة أحد وقوله «نحري دون نحرك يا رسول الله» فكانت السهام تقع في جسد أبي

طلحة -رضي الله عنه-، وهذا تقديم لمصلحة الدين العامة القائم عليها رسول الله ﷺ على مصلحة جسد أبي طلحة، وفيه كذلك تقديم حفظ الدين على حفظ النفس.

فهذه الأمثلة وغيرها الكثير تفيد بمجموعها علة استقرائية عامة، أن الشرع يقدم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة عند التعارض فصارت عندنا علة ومصلحة ملائمة تشير إلى تقديم المصلحة العامة على الخاصة.

ومن فروع هذه العلة:

تضمين الصناع: الأصل أن «الأجير المشترك» كالخياط، ومصلح السيارات، وما شابه ذلك، يدهم يد أمانة أي أن الأصل فيهم عدم التعدي فإذا ادعوا تلف ما في حوزتهم من أغراض الناس التي يتولون تصنيعها أو إصلاحها دون تعد يقبل قولهم بدون بينة، فإذا زعم صاحب الغرض أن الصانع تعدى يكون هو المطالب بالدليل لا الصانع، ولكن لما فسدت الذمم وضعف سلطان الدين على النفوس وأصبح الصناع كثيرًا ما يدعون عدم التعدي في تلف الأشياء من أجل سرقتها، صار في استمرار هذا الأصل تفويت لمصلحة أموال عموم المسلمين؛ وهنا قضى علي بن أبي طالب -رضي الله عنه- بتضمين الصناع وقال «لا يصلح الناس إلا ذلك»، فيكون الحكم أنه إذا ادعى الصانع تلف السلعة بدون تعد يُطالب بإثبات ذلك وإلا لزمه الضمان، وهذا قد يكون فيه ضرر على بعض الصناع الذين لم يتعدوا فعلًا، لكن فيه تقديم لمصلحة عموم المسلمين بعد انتشار فساد الذمم عند أغلب الصناع،

يقول الشاطبي عن هذه المسألة: «وهذا من باب الحكم على العامة من أجل الخاصة»[١٤٦] هذا الحكم ليس منصوصًا عليه بعينه في كتاب

---

١٤٦ الاعتصام ج٣ ص ٢٧.

ولا سنة ولا يقاس على عين العلة في نص منهما، لكن دلنا على علته مجموعة نصوص استقرأناها من عموم الشريعة أفادت القطع بالعلة، وكان تضمين الصناع (بعد فساد الذمم) بناء عليها ظنًا غالبًا يجب علينا إعماله.

فللحاكم من باب السياسة الشرعية المستندة على المصلحة الملائمة أن يضمّن الصناع كسياسة اقتصادية عامة في البلد، فإذا رجعت التقوى مرة أخرى للصناع وصارت غالبة فيهم فتكون السياسة الشرعية عدم تضمينهم.

الضرب بالتهمة: الأصل حرمة بدن المسلم وعدم جواز التعدي عليه إلا إذا ثبت عليه حد أو قصاص أو جرم يستحق التعزير البدني، وذلك الأصل موافق لضرورة حفظ النفس، لكن رأى بعض أهل العلم جواز ضرب المتهم بالسرقة أو بحق من حقوق العباد أو سجنه ليقر بالمال أو الحق[١٤٧]، وهذا تعدٍ على نفسه قبل أن يثبت عليه شيء، وعللوا ذلك بأن شرط الضرب أو السجن أن يكون لمتهم بالسرقة أو التعدي وقيام قرائن قوية عليه بالإضافة لشهرته بالفسق أو جهالة حاله (على تفصيل وتفريق بين الضرب والحبس[١٤٨] وعللوا ذلك بأن المصلحة العامة مقدمة على الخاصة باستقراء الأدلة، ولو كانت الخاصة أعلى منها درجة في ترتيب الضرورات، فهنا قدمنا مصلحة حفظ أموال عموم المسلمين التي قد تضيع في الغالب إذا اشترطنا قيام البينة (شاهدي عدل) على السارق، وهو أمر عسير في ظل انتشار السراق وتطور أساليبهم وقلة العدول.

إذًا المصلحة الخاصة لنفس المتهم بالسرقة (المشهور بالفسق) والذي يوجد احتمال ضعيف في أن يكون بريئًا تقدم عليها المصلحة

---

١٤٧ الاعتصام ج٢ ص ٢٢٠ وراجع في نفس الموضوع مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٣٥ ص ٤٠٧

١٤٨ انظر مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٣٥ ص ٤٠٠ حتى ٤٠٧

العامة لعموم المسلمين.

لكن هذا الفرع – ضرب المتهم – لا يُسلّم به جميع الفقهاء، وإن أقر المخالف بأصل تقديم المصلحة العامة على الخاصة.

وهذه نقطة جوهرية فالخلاف ليس في العلة الملائمة، الخلاف في تنزيلها على أحد الفروع، كما ذكرنا في المخدرات مع الخمر الخلاف ليس في كون الإسكار علة ولكن في تحقق العلة في المخدرات (مع الإقرار بحرمتها ووجوب عقوبة متعاطيها لكن بدليل آخر غير علة الإسكار كما أشرنا قبل)، ومن أسباب رفض البعض لاعتبار ضرب المتهم فرع للعلة المذكورة أن هناك علة معارضة لهذه العلة وهي مصلحة نفس المتهم التي هي أعلى رتبة من مصلحة حفظ المال والتي وإن كانت مقدمة لعمومها إلا أنها في الحقيقة موهومة، بينما المضرة على نفس المتهم مُحققة، فيتعارض عموم مصلحة حفظ المال في التقديم بكونها موهومة مقابل مصلحة أعلى وهي نفس المتهم وفواتها مُحقق وإن كانت خاصة.

– يقول الغزالي: « فإن قال قائل المصلحة داعية إلى الضرب بالتهم في السرقة والقتل وما يجري خفية وغيلة، فإن الجاني لا يقر على نفسه مختارًا، وإقامة الحجج والبينات على الاختزال الجاري في ظلام الليل ممتنع، وتعطيل الحقوق لا سبيل إليه وقد رأى مالك ذلك... قلنا هذه المصلحة غير معمول بها عندنا **وليس لأنا لا نرى اتباع المصالح** ولكنها لم تسلم عن المعارضة بمصلحة تقابلها،... فكان في المصير إليه نوع آخر من الفساد، فإن المأخوذ بالسرقة قد يكون بريئًا من الجناية، فالهجوم على ضربه تفويت لحق عصمته من نفسه ناجزًا لأمر موهوم يرجع حاصله إلى التشوف إلى تأكيد عصمة المال، فإن كانت مصلحة ذي المال في ضربه رجاء أن يكون هو الجاني فيقر، فمصلحة المأخوذ في الكف عنه وترك الإضرار به. وليس أحدهما برعاية مصلحته أولى من الآخر،... فالهجوم على عقوبته تعرض لحقه



الناجز بالتفويت لأمر هو موهوم"[١٤٩].

فقد يجتهد الحاكم فيرى الضرب بالتهمة من السياسة الشرعية بانيًا سياسته على المصلحة الملائمة بتقديم مصلحة أموال المسلمين العامة على مصلحة نفس الجاني الخاصة، أو يجتهد ويرى المنع من ذلك لعدم توفر شروط إعمال هذه المصلحة الملائمة ويكون اجتهاده هذا من السياسة الشرعية، وإن لم يكن الحاكم أهلًا للاجتهاد فكيفية تعامله مع هذه المسائل وغيرها نوضحها في الباب الأخير من هذه الرسالة -بإذن الله-.

ولشرح هذين الفرعين على جدول القياس نجد الآتي:

الحكم:	**الأصل**:
وجوب تقديم المصلحة العامة على الخاصة	**مجموعة ما ذكرنا من أحكام** (وأشباههم مما لم نذكره) والتي تدل على تقديم المصلحة العامة على الخاصة
الفرع: تضمين الصناع الضرب بالتهمة	**العلة**: **تقديم المصلحة العامة على الخاصة،** دلنا عليها استقراء أدلة الشرع.

وهنا أثرت **جنس العلة** وهي تقديم المصلحة العامة على **جنس الحكم** وهو وجوب تقديم المصالح العامة.

المثال الثالث: وجوب دفع أشد الضررين

إذا تعارض ضرران أو شران ولابد من ارتكاب أحدهما، فإن الشارع

١٤٩ « شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل» للغزالي ص ١١٠

دلنا -باستقراء الأدلة- على وجوب فعل أدناهما، **وتقدير الأضر منهما ليس لهوى النفس ومقتضيات العقول بل للشارع** كما سبق وأشرنا عند الحديث عن مفهوم المصلحة، فكما أن المصلحة هي «المحافظة على مقصود الشرع» كما قرر الغزالي، فكذلك ترتيب المصالح يكون بحسب ما رتبها الشارع.

دلنا على هذا الأصل أدلة لا حصر لها مثل:

شرع الجهاد لنشر دين الإسلام وإعلاء كلمة الله رغم أن فيه ضرر إتلاف النفوس دفعًا لضرر الكفر الذي هو أكبر من إتلاف النفس.

قتال مانعي الزكاة أو غيرها من شرائع الإسلام (الواجب بالإجماع)[١٥٠] فيه إتلاف للنفوس كذلك لكن ضرر تغيير شعائر الدين أشد.

قتال البغاة (الواجب بالقرآن والإجماع) فيه إتلاف للنفوس لكن ما يسبب الباغي من فتنة وفساد -ولو على النفوس فقط -وانتظام معيشة المسلمين أشد.

تناول الميتة عند المخمصة (المشروع بنص القرآن) فيه ضرر التعرض للأمراض ولكنه واجب لدفع ضرر الموت.

كما امتنع النبي ﷺ عن نقض بيت الله الحرام وإعادة بنائه على قواعد إبراهيم عليه السلام، لأن المصلحة في إعادة بنائه عارضتها مفسدة أكبر وهي فتنة بعض المسلمين لحداثة عهدهم بالكفر مما قد يعرضهم للارتداد عن الدين.

قال النبي ﷺ «يا عائشة لولا قومك حديث عهدهم -قال ابن الزبير بكفر- لنقضت الكعبة، فجعلت لها بابين باب يدخل الناس وباب يخرجون»[١٥١].

---

١٥٠ نقل الإجماع ابن تيمية في ج ٢٨ ص ٥٤٥ مجموع الفتاوى، كما نقله غيره كذلك.

١٥١ رواه البخاري ومسلم.

قال ابن القيم رحمه الله: «لما فتح الله مكة وصارت دار إسلام، عزم على تغيير البيت، ورده على قواعد إبراهيم، ومنعه من ذلك -مع قدرته عليه- خشية وقوع ماهو أعظم منه من عدم احتمال قريش لذلك لقرب عهدهم بالإسلام، وكونهم حديثي عهد بكفر»[١٥٢]

كذلك لم يقتل النبي ﷺ كثيرًا من المنافقين، لكي لا يقال إن محمدًا يقتل أصحابه[١٥٣]، فيكون قتلهم ذريعة إلى النفور من الإسلام، فهذه المفسدة أكبر من مفسدة إباقائهم، وهنا تعارضت مفسدتان والاثنان ضررهما على الدين، لكن أحدهما أشد فتم احتمال الأخف دفعًا للأشد.

قال ابن عبدالبر: «قيل لمالك: فَلِمَ يُقتل الزنديق ورسول الله ﷺ لم يقتل المنافقين وقد عَرَفَهم؟ فقال: إنّ رسول الله ﷺ لو قتله بعلمه فيهم وهم يظهرون الإيمان لكان ذريعة إلى أن يقول الناس: يقتلهم للضغائن، أو لِـمَا شاء [الله غير] ذلك، فيتمنع الناس من الدخول في الإسلام»[١٥٤]

وأدلة كثيرة أخرى لا حصر لها، بل كل تكاليف الشريعة تقوم على طلب الفعل إذا كانت مصلحته راجحة على مفسدته وإلى النهي عنه إذا كانت مفسدته راجحة على مصلحته،

وكما قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها وأنها ترجح خير الخيرين وشر الشرين، وتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما وتدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما... كتقديم المرأة المهاجرة لسفر الهجرة بلا محرم على بقائها بدار الحرب كما فعلت أم كلثوم التي أنزل الله فيها آية الامتحان « **يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات** « وكتقديم قتل النفس على الكفر كما قال تعالى « **والفتنة**

١٥٢ إعلام الموقعين عن رب العالمين ج٣ ص ٤.

١٥٣ رواه البخاري.

١٥٤ « التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد» لابن عبد البر ج١٠ ص ١٥٤

أكبر من القتل » فتقتل النفوس التي تحصل بها الفتنة عن الإيمان لأن ضرر الكفر أعظم من ضرر قتل النفس، وكتقديم قطع السارق ورجم الزاني وجلد الشارب على مضرة السرقة والزنا والشرب وكذلك سائر العقوبات المأمور بها فإنما أمر بها مع أنها في الأصل سيئة وفيها ضرر؛ لدفع ما هو أعظم ضررا منها؛ وهي جرائمها؛ إذ لا يمكن دفع ذلك الفساد الكبير إلا بهذا الفساد الصغير.

وكذلك في «باب الجهاد» وإن كان قتل من لم يقاتل من النساء والصبيان وغيرهم حرامًا فمتى احتيج إلى قتال قد يعمهم مثل: الرمي بالمنجنيق والتبييت بالليل جاز ذلك كما جاءت فيها السنة في حصار الطائف ورميهم بالمنجنيق وفي أهل الدار من المشركين يبيتون وهو دفع لفساد الفتنة أيضا بقتل من لا يجوز قصد قتله.

وكذلك «مسألة التترس» التي ذكرها الفقهاء؛ فإن الجهاد هو دفع فتنة الكفر فيحصل فيها من المضرة ما هو دونها؛ ولهذا اتفق الفقهاء على أنه متى لم يمكن دفع الضرر عن المسلمين إلا بما يفضي إلى قتل أولئك المتترس بهم جاز ذلك... فتبين أن السيئة تحتمل في موضعين دفع ما هو أسوأ منها إذا لم تدفع إلا بها وتحصل بما هو أنفع من تركها إذا لم تحصل إلا بها، والحسنة تترك في موضعين إذا كانت مفوتة لما هو أحسن منها؛ أو مستلزمة لسيئة تزيد مضرتها على منفعة الحسنة. هذا فيما يتعلق بالموازنات الدينية «[١٥٥].

وكلام شيخ الإسلام السابق هذا قيم جدًا ومهم للغاية من جانبين، الأول أهميته العلمية وتأصيله لهذا الفرع من المصلحة الملائمة، والثانية بيان رأي أحد أكبر فقهاء الحنابلة في فرع من فروع المصلحة الملائمة.

- يقول ابن القيم: «فإن الشريعة مبناها على تحصيل المصالح

---

١٥٥ «مجموع الفتاوى» لابن تيمية ص٢٠ ص٤١٨.

بحسب الإمكان وأن لا يفوت منها شيء فإن أمكن تحصيلها كلها حصلت وإن تزاحمت ولم يمكن تحصيل بعضها إلا بتفويت البعض قدم أكملها وأهمها وأشدها طلبًا للشارع «[١٥٦].

– وقال العز بن عبد السلام الفقيه الشافعي الكبير–رحمه الله– «تقديم المصالح الراجحة على المرجوحة محمود حسن، ودرء المفاسد الراجحة على المصالح المرجوحة محمود حسن»[١٥٧].

وقد أطلت في ذكر هذا المثال لما ينبني عليه في الواقع من أحكام كثيرة كما سيتبين في التطبيقات بإذن الله.

تطبيقات المثال على الواقع:

توظيف الخراج: إذا خلا بيت المال عما يفي بحاجة الجند واحتاجت البلاد لمن يحمي ثغورها وحدودها ومن يستمر في الجهاد لإعلاء كلمة الله، فقرر العلماء أن للأمير أن يفرض –في هذه الحالة– ضرائب على المسلمين لدفع رواتب الجند وشراء السلاح، وهذا من باب دفع أشد الضررين بالتزام أدناهما، فإن الأصل عدم الاعتداء على مال المسلم وألا يؤخذ منه إلا عن طيب نفس وهي من مصلحة حفظ المال لكن هذه المصلحة –في حالة عدم وجود مال في بيت مال المسلمين– تتعارض مع مصلحة حفظ الدين والنفس بل وكل الضرورات، فوجب احتمال الضرر الواقع على المال لدفع ضرر أشد على الدين وغيره من الضرورات وهذا من واجبات السياسة الشرعية الرشيدة.

– يقول الشاطبي: «إنا إذا قررنا إمامًا مطاعًا مفتقرًا إلى تكثير الجنود لسد الثغور وحماية الملك المتسع الأقطار، وخلا بيت المال وارتفعت حاجات الجند إلى ما لا يكفيهم، فللإمام إذا كان عدلًا أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافيًا لهم في الحال، إلى أن يظهر مال بيت

---

١٥٦ «مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة» لابن القيم ج٢ ص١٩

١٥٧ قواعد الأحكام في مصالح الأنام ج١ ص ٤.

المال... وإنما لم ينقل مثل هذا عن الأولين لاتساع مال بيت المال في زمانهم بخلاف زماننا،... فالذين يحذرون من الدواهي لو تنقطع عنهم الشوكة، يستحقرون بالإضافة إليها أموالهم كلها، فضلًا عن اليسير منها، فإذا عورض هذا الضرر العظيم بالضرر اللاحق لهم بأخذ البعض من أموالهم، فلا يتمارى في ترجيح الثاني عن الأول. وهو مما يعلم من مقصود الشرع قبل النظر في الشواهد... ولو وطىء الكفار أرض الإسلام لوجب القيام بالنصرة، وإذا دعاهم الإمام وجبت الإجابة، وفيه إتعاب النفوس وتعريضها إلى الهلكة، زيادة إلى إنفاق المال. وليس ذلك إلا لحماية الدين، ومصلحة المسلمين»[١٥٨].

- وقال الغزالي - رحمه الله -: «إذا خلت أيدي الجنود من الأموال، ولم يكن من مال المصالح ما يفي بخراجات العسكر، ولو تفرق العسكر واشتغلوا بالكسب لَخيف دخول العدو بلاد الإسلام، أو خِيف ثوران الفتنة من أهل العرامة في بلاد الإسلام - فيجوز للإمام أن يوظف على الأغنياء مقدار كفاية الجند لأنا نعلم أنه: إذا تعارض شران أو ضرران قصد الشرع دفع أشد الضررين وأعظم الشرين، وما يؤديه كل واحد منهم قليل بالإضافة إلى ما يخاطر به من نفسه وماله لو خلت خطة الإسلام من ذي شوكة، يحفظ نظام الأمور ويقطع مادة الشرور»[١٥٩].

- وكما قال الجويني -رحمه الله-: «فإذا كانت الدماء تسيل على حدود الظبات فالأموال في هذا المقام من المستحقرات»[١٦٠].

وهذا الحكم وإن لم يرد به نص في كتاب أو سنة أو قياس قريب، إلا أنه دلتنا على علته أدلة لا حصر لها من الكتاب والسنة، وليس هذا حكمًا بالهوى أو تشريعًا بالرأي بل هو إعمال لدلالة ما أشارت إليه

---

١٥٨ الاعتصام ج ١ ص ٤١٠، ٤١١

١٥٩ «المستصفى من علم الأصول» للغزالي ج٢ ص٣٠٤-٣٠٥

١٦٠ «غياث الأمم في التياث الظلم» للجويني ج١ ص ٣٧٠



تلك النصوص، وهو قياس دلالة أو مصلحة ملائمة لتصرفات الشارع الحكيم.

فيكون من السياسة الشرعية للحاكم إذا خلا بيت المال من المال أن يفرض ضرائب على المسلمين بالقدر اللازم لتمويل نفقات السلاح والجند، وعليه أن يراعي في فرض الضرائب العدل والإنصاف، وهذا ما نلمحه في اشتراط العلماء العدالة في الحاكم لجواز هذا التصرف منه.

ب- انعقاد الإمامة الكبرى لمن قصر عن رتبة الاجتهاد: من شروط خليفة المسلمين أن يكون مجتهدًا في علوم الشريعة لأن مهمة الخليفة هي حماية الدين وسياسة الدنيا به، فإن لم يوجد مجتهد صالح لتولي الخلافة فإن ترك المسلمين بدون خليفة مفسدته أشد من تولية خليفة مقلد.

يقول الشاطبي: «لأنا بين أمرين: إما أن يترك الناس فوضى، وهو عين الفساد والهرج، وإما أن يقدموه فيزول الفساد به، ولا يبقى إلا فوت الاجتهاد، والتقليد كافٍ بحسبه. وإذا ثبت هذا فهو نظر مصلحي يشهد له وضع أصل الإمامة؛ وهو مقطوع به بحيث لا يفتقر في صحته وملاءمته إلى شاهد؛ فهذا - وإن كان ظاهره مخالفًا لما نقلوا من الإجماع في الحقيقة - إنما انعقد على فرض أن يخلو الزمان من مجتهد،

فصار مثل هذه المسألة مما لم ينص عليه، فصح الاعتماد فيه على المصلحة »[١٦١].

فمن السياسة الشرعية لأهل الحل والعقد أن يعقدوا الخلافة لقاصر عن رتبة الاجتهاد إذا لم يصلح أو لم يوجد للخلافة مجتهد.

ج- تولية القضاء للقاصر عن رتبة الاجتهاد، وتصحيح

---

١٦١ «الاعتصام» ج٢ ص ١٢٦

<u>أحكام القاضي الفاسق:</u> من شروط تولي القضاء كذلك أن يكون القاضي مجتهدًا لأنه مطالب بالحكم بما أنزل الله في علمه وليس بما وصل إليه علم هذا أو ذاك، فإن لم يوجد مجتهد صالح لتولي القضاء جاز تولية المقلد لأن مضرة ترك الناس بدون قاض أشد من مضرة تولية قاض مقلد، كذلك من شروط تولي القضاء -التي لا ينازع أحد فيها شرعًا ولا عقلًا- أن يكون القاضي عدلًا، فإن قام سلطان ظالم بإسناد القضاء لفاسق؛ فإبطال كل ما يصدره من أحكام يؤدي إلى فساد أشد من إمضاء ما وافق الشرع ولم يخالف إجماعًا من هذه الأحكام.

وقد ذكر المرداوي الحنبلي - رحمه الله - في الإنصاف أن من شروط القضاء أن يكون القاضي مجتهدًا مستقلًا فإن لم يوجد جاز تولية مجتهد في مذهب إمامه فإن لم يوجد جاز تولية مقلد للضرورة[١٦٢]

- قال النووي الشافعي-رحمه الله-: «الوجه تنفيذ قضاء كل من ولاه سلطان ذو شوكة وإن كان جاهلًا أو فاسقًا؛ لئلا تتعطل مصالح الناس»[١٦٣].

- قال الرملي الشافعي - رحمه الله -: «(فإن تعذر جمع هذه الشروط) أو لم يتعذر، كما هو ظاهر مما يأتي فذكر التعذر تصوير لا غير (فولى السلطان) أو من (له شوكة)... (فاسقًا أو مقلدًا) ولو جاهلًا (نفذ قضاؤه) الموافق لمذهبه المعتد به، وإن زاد فسقه (للضرورة) لئلا تتعطل مصالح الناس... ويجب عليه رعاية الأمثل فالأمثل؛ رعاية لمصلحة المسلمين، وما ذكر في المقلد محله إن كان ثم مجتهد، وإلا نفذت تولية المقلد، ولو من غير ذي الشوكة وكذا الفاسق، فإن كان هناك عدل اشترطت شوكة وإلا فلا.... ويلزم قاضي الضرورة بيان مستنده في سائر أحكامه، كما أفتى بذلك الوالد رحمه الله، ولا

---

١٦٢ «الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف» للمرداوي ج١١ ص ١٧٨

١٦٣ «روضة الطالبين وعمدة المفتين» للنووي ج١١ ص ٩٧

يقبل قوله: حكمت بكذا من غير بيان مستنده فيه، وكأنه لضعف ولايته»[١٦٤].

فإن لم يجد الحاكم أو الأمير المسلم قاضيًا مجتهدًا فمن السياسة الشرعية أن يولي مقلدًا لئلا تتعطل مصالح المسلمين، ومن السياسة الشرعية كذلك أن يُلزم القاضي المقلد ببيان مستنده في القضاء (أي يُسبِبَ أحكامه) وذلك حتى يمكن مراقبة ما يحكم به نظرًا لقصور رتبته.

كما أن من السياسة الشرعية التي يفتي بها المفتون إذا ولى الحاكم بشوكته وتغلبه قاضيًا فاسقًا أن تنفذ أحكام هذا القاضي الموافقة للشرع لأن في الحكم ببطلانها فسادًا ومضرة أعظم، ولو أتى بعده حاكم عادل فمن السياسة الشرعية ألا ينقض أحكام القاضي الفاسق الذي ولاه سلفه طالما لم تخالف نصًا ولا إجماعًا لأن مضرة ذلك أعظم، ومن السياسة الشرعية كذلك ألا يولي الحاكم العادل إلا قاضيًا عادلًا.

د- استمرار إمامة المفضول بعد وجود الفاضل: الأصل ألا تنعقد الإمامة إلا لمن استكمل شروطها، فإن لم يوجد من استوفيت فيه الشروط فانعقدت البيعة لمن فيه خلل في شرط أو أكثر من شروط الخلافة ثم وُجد بعدها من استوفيت فيه الشروط، فلا يتم عزل الأول إذا ترتب على هذا فساد وفتنة أكبر من مصلحة تولية مستوفي الشروط.

- نقل الشاطبي عن الغزالي قوله «أما إذا انعقدت الإمامة بالبيعة أو تولية العهد لمنفك عن رتبة الاجتهاد، وقامت له الشوكة، وأذعنت له الرقاب، بأن خلا الزمان عن قرشي مجتهد مستجمع جميع الشرائط، وجب الاستمرار.

وإن قدّر حضور قرشي مجتهد مستجمع للفروع والكفاية، وجميع شرائط الإمامة واحتاج المسلمون في خلع الأول إلى تعرضه [لعلها

---

١٦٤ «نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج» للرملي ج٨ ص ٢٤٠

تعرض] لإثارة فتن واضطراب أمور، لم يجز لهم خلعه والاستبدال به، بل تجب عليهم الطاعة له، والحكم بنفوذ ولايته، وصحة إمامته، لأنا نعلم أن العلم مزية روعيت في الإمامة تحصيلًا لمزيد المصلحة في الاستقلال بالنظر والاستغناء عن التقليد، وأن الثمرة المطلوبة من الإمام تطفئة الفتن الثائرة من تفرق الآراء المتنافرة، فكيف يستجيز العاقل تحريك الفتنة، وتشويش النظام، وتفويت أصل المصلحة في الحال؟ تشوفًا إلى مزيد دقيقة في الفرق بين النظر والتقليد. قال: **وعند هذا ينبغي أن يقيس الإنسان ما ينال الخلق من الضرر بسبب عدول الإمام عن النظر إلى التقليد، بما ينالهم لو تعرضوا لخلعه والاستبدال به**، أو حكموا بأن إمامته غير منعقدة.

هذا ما قال [أي الغزالي]، وهو متجه بحسب النظر المصلحي، وهو ملائم لتصرفات الشرع، وإن لم يعضده نص على التعيين، وما قرره هو أصل مذهب مالك »[١٦٥].

نرى هنا كيف استدل الشاطبي بهذه المسألة على اعتبار الغزالي الشافعي للمصلحة الملائمة التي لم ينص الشرع على عينها ومبينًا أن هذا عين ما يستدل به الإمام مالك من مصالح، وتكون السياسة الشرعية لأهل الحل والعقد في الدولة المسلمة عدم عزل الإمام ناقص الشروط إذا توفر كامل الشروط لو كان في عزله إثارة فتنة ومفسدة أشد.

هـ - طاعة الأمير في موارد الاجتهاد: قد يأخذ إمام الصلاة أو أمير الحرب أو العامل المكلف بجباية الزكاة برأي فقهي معتبر -في مجال وظيفته- مخالف لما يراه المأموم أو الجندي أو المصدق، فعلى هؤلاء ترك ما يرونه واتباع الإمام أو الأمير أو عامل الصدقة، وسبب ذلك أن الفساد المترتب على اتباع رأي مخالف في المسائل الفقهية أقل من مفسدة مخالفة الأمير وتفريق صف المسلمين.

١٦٥ الاعتصام ج ٢ ص ٦٢٥، ٦٢٦

- يقول محمد بن أبي العز الحنفي-رحمه الله-: «وقد دلت نصوص الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة أن ولي الأمر، وإمام الصلاة، والحاكم، وأمير الحرب، وعامل الصدقة: يطاع في مواضع الاجتهاد، وليس عليه أن يطيع أتباعه في موارد الاجتهاد، بل عليهم طاعته في ذلك، وترك رأيهم لرأيه، **فإن مصلحة الجماعة والائتلاف، ومفسدة الفرقة والاختلاف، أعظم من أمر المسائل الجزئية**»(١٦٦).

هذا وإن كان محمد بن أبي العز يقول أن هناك أدلة من الكتاب والسنة دلت بعمومها على وجوب طاعة ولي الأمر، إلا أن الدليل الخاص على طاعته في مسائل الخلاف الفقهي مستنده الأساسي المصلحة الملائمة والموازنة بين فساد ترك الرأي الفقهي الذي يراه المرء في نفسه صوابًا وبين شق صف المسلمين وإفساد وحدة صفهم.

فلو وجد الحاكم -أو من يقوم مقامه أو ينوب عنه- في مسألة من مسائل الخلاف بين العلماء أن أمر الرعية لا يستقيم إلا بإلزامهم بأحد الآراء فيكون هذا من السياسة الشرعية وعلى الرعية طاعته فيها وإن خالف ما يراه بعضهم صوابًا طالما كان الخلاف معتبرًا، مثاله اختلف العلماء في وجوب الزكاة في الخضروات فلو رأى الحاكم أن الصواب وجوب الزكاة فيها -كما هو رأي الحنفية- فله أن يأخذ الزكاة من جميع من يزرع الخضروات بناء على هذا الرأي، خاصة إذا رأى أن في ترك الناس على مذاهبهم في المسألة يؤدي لانخرام في سياسة جباية الزكاة، ولا يحل للمزارع الشافعي أو المالكي ألا يعطيه بناء على أنه لا زكاة في الخضروات في مذهبهم.

و- رمي الترس: الأصل عصمة دم المسلم وعدم جواز قتله إلا إذا فعل ما يوجب قتله مما نص عليه الشرع، لكن قد يقوم العدو بالتترس بمن عنده من أسرى المسلمين فيضعهم في مدرعاته أو آلياته مثلًا أثناء هجومه على بلاد المسلمين فإن رمى المسلمون هذه الآليات أفضى ذلك

١٦٦ «شرح العقيدة الطحاوية» لمحمد بن أبي العز الحنفي ص ٥٣٤، ٥٣٥

إلى قتل الأسرى معصومي الدم الموجودين فيها وإن تركوها أفضى إلى اجتياح أراضي الإسلام فيذهب الدين ويذهب كذلك نفوس من فيها من مسلمين، فتعارضت مفسدتان، وقد أجمع العلماء على جواز رمي الترس في هذه الحال لكن يقصد الرامي قتل الكافر فإن قتل الترس فلا حرج، وإن لم نخف على المسلمين من عدم رمي الترس لكن لا يمكن فتح الحصن أو البلدة -في جهاد طلب- إلا برمي الترس فهنا تعارضت مفسدتان، مفسدة قتل الأسرى المسلمين المُترس بهم ومفسدة عدم نشر الدين في هذه البلدة، ولا شك في تقديم مصلحة الدين لكن اختلاف العلماء في هذه المسألة ليس لاختلافهم في تقديم مصلحة الدين ولكن لكون فتح الحصن نتيجة لهذا الرمي مظنونًا فتكون نتيجة الرمي مفسدة محققة على نفس المسلمين الأسرى في موازنة مصلحة مظنونة للدين، وهذا مبني على اختلاف آخر في اعتبار المصلحة الملائمة، هل يشترط في تحققها القطع أم يكفي غلبة الظن؟ وهو خلاف أعرضنا عن تفصيله لئلا يطول المبحث ويخرج عن مقتضاه، لكن إدراك وجود هذه النقطة مهم جدًا في فهم أقوال العلماء في المسألة.

- يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وقد اتفق العلماء على أن جيش الكفار اذا تترسوا بمن عندهم من أسرى المسلمين وخيف على المسلمين الضرر اذا لم يقاتلوا فإنهم يقاتلون وإن أفضى ذلك إلى قتل المسلمين الذين تترسوا بهم وإن لم يخف على المسلمين ففي جواز القتال المفضي إلى قتل هؤلاء المسلمين قولان مشهوران للعلماء، وهؤلاء المسلمون إذا قتلوا كانوا شهداء ولا يترك الجهاد الواجب لأجل من يقتل شهيدًا، فإن المسلمين إذا قاتلوا الكفار فمن قتل من المسلمين يكون شهيدًا، ومن قتل وهو في الباطن لا يستحق القتل لأجل مصلحة الإسلام كان شهيدًا»[١٦٧].

١٦٧ مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٢٨ ص ٥٤٦، ٥٤٧

- يقول الغزالي: «إن الكفار إذا تترسوا بجماعة من أسارى المسلمين فلو كففنا عنهم لصدمونا وغلبوا على دار الإسلام وقتلوا كافة المسلمين، ولو رمينا الترس لقتلنا مسلمًا معصومًا لم يذنب ذنبًا، وهذا لا عهد به في الشرع، ولو كففنا لسلطنا الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم ثم يقتلون الأسارى أيضًا، فيجوز أن يقول قائل: هذا الأسير مقتول بكل حال، فحفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع، لأنا نعلم قطعًا أن مقصود الشرع تقليل القتل، كما يقصد حسم سبيله عند الإمكان، فإن لم نقدر على الحسم قدرنا على التقليل، وكان هذا التفاتا إلى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصود الشرع، لا بدليل واحد وأصل معين، بل بأدلة خارجة عن الحصر، لكن تحصيل هذا المقصود بهذا الطريق وهو قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له أصل معين [وهو ما عرفناها بالمصلحة الملائمة]، فهذا مثال مصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معين، وانقدح اعتبارها باعتبار ثلاثة أوصاف أنها ضرورة قطعية كلية، وليس في معناها ما لو تترس الكفار في قلعة بمسلم، إذ لا يحل رمي الترس إذ لا ضرورة، فينا غنية عن القلعة، فنعدل عنها إذ لم نقطع بظفرنا بها، لأنها ليست قطعية، بل ظنية»[١٦٨].

فيكون من السياسة الشرعية للحاكم أو لأمير الحرب رمي الكفار ولو تترسوا بالمسلمين ولو أدى ذلك لقتل معصومي الدم طالما أن في عدم الرمي ضررًا على المسلمين، أما في حالة فتح البلاد أو عدم خوف الضرر المحقق على المسلمين فالسياسة الشرعية هنا عند التعامل مع مسألة التترس مُختلف فيها، فمن يرى أن مصلحة الدين المظنونة تقدم على مصلحة النفس ولو كان الضرر اللاحق بها قطعيًا رأى أن السياسة الشرعية إباحة الرمي أيضًا (وهو المشهور من رأي الحنفية) في هذه الحالة، ومن اشترط القطعية رأى أن السياسة الشرعية الصحيحة عدم الرمي (كما هو رأي الشافعية).

---

١٦٨ المستصفى ١٧٥، ١٧٦

ولو أردنا عرض ما سبق من أمثلة في جدول القياس يكون كالآتي:

الحكم	**الأصل**
وجوب ارتكاب المفسدة الأخف إذا لم يمكن دفع الأشد إلا بذلك.	ما ذكرناه من أدلة كثيرة من الكتاب والسنة التي يوجب الشارع فيها ارتكاب المفسدة الأخف إذا لم يمكن دفع الأشد إلا بذلك.
الفرع	**العلة**
توظيف الخراج. انعقاد الإمامة الكبرى لمن قصر عن رتبة الاجتهاد. تولية القضاء للقاصر عن رتبة الاجتهاد، وتصحيح أحكام القاضي الفاسق. استمرار إمامة المفضول بعد وجود الفاضل. طاعة الأمير في موارد الاجتهاد. رمي الترس.	دفع أشد الضررين باحتمال أدناهما

وهنا أثرت جنس علة «دفع أشد الضررين باحتمال أدناهما» في حكم وجوب ارتكاب المفسدة الأقل إذا لم يمكن دفع الأشد إلا بذلك.

- **ملاحظة**: ننبه هنا إلى ما قاله شيخ الإسلام بأن ارتكاب المنهي عنه الأقل ضررًا لدفع الأكثر ضررًا لا يبقي المنهي عنه محرمًا في هذه



الحالة بل يصير مشروعًا بل واجبًا أحيانًا كما أشرنا في الأمثلة

- يقول شيخ الإسلام ابن تيمية « وكذلك إذا اجتمع محرمان لا يمكن ترك أعظمهما إلا بفعل أدناهما لم يكن فعل الأدنى في هذه الحال محرمًا في الحقيقة وإن سُمي ذلك ترك واجب وسمي هذا فعل محرم باعتبار الإطلاق لم يضر. ويقال في مثل هذا ترك الواجب لعذر وفعل المحرم للمصلحة الراجحة أو للضرورة، أو لدفع ما هو أحرم»[١٦٩].



١٦٩ مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٢٠ ص٤٨.

الفصل السابع:
تعارض المصلحة الملائمة مع النص أو القياس

لو عارضت المصلحة الملائمة نصًا قطعي الثبوت قطعي الدلالة فلا شك في ردها، بل تعتبر مصلحة ملغاة ولا يقال عنها ملائمة كما سبق وأكدنا، لكن ماذا لو عارضت نصًا ظني الثبوت أو ظني الدلالة مثل أن عارضت عموم أو ظاهر نص أوعارضت قياسًا قريبًا، فهل يخصص النص بها أو يؤول بها الظاهر أو يبطل بها القياس المؤثر؟

النص في اصطلاح الأصوليين[١٧٠] هو اللفظ الذي لا يحتمل إلا معنى واحدًا مثل قوله تعالى « فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً » فلا يحتمل عدد الجلدات إلا ثمانين، والظاهر هو اللفظ المحتمل لمعنيين أو أكثر هو في أحدهم أظهر مثل قوله تعالى « وَإِذَا حَلَلْتُمْ فاصْطَادُوا » فظاهر الأمر في قوله «فاصطادوا» الوجوب لأن «الأمر» ظاهر في الوجوب محتمل في الندب والإباحة والعمل بالظاهر واجب إلا إذا أُوّل بدليل صحيح وذلك لأن الظاهر يفيد غلبة الظن التي توجب العمل، ولا يجوز العدول عن غلبة الظن المستفادة من ظاهر اللفظ إلا بدليل يقتضي العدول ويصير اللفظ في هذا الحال لفظًا «مؤولًا»، والتأويل هو حمل اللفظ الظاهر على المعنى المحتمل المرجوح بدليل يقتضي ذلك، وفي المثال المذكور حملنا أمره سبحانه «فاصطادوا» على الإباحة ودليلنا أن الأمر أتى بعد حظر والأمر بعد الحظر يقتضي الإباحة في عرف لغة العرب التي نزل

---

١٧٠ النص يطلق في الاصطلاح ويراد به ما لا يحتمل إلا معنًا واحدًا وقد يراد به كل آية قرآنية أو حديث نبوي بغض النظر عن قطعية الدلالة من عدمها.

بها القرآن.

فهل تصلح المصلحة الملائمة أن تكون دليلًا لتأويل الظاهر أو تخصيص العموم؟

هذه مسألة دقيقة والصواب فيها- والله أعلم- أن التعامل يكون بدرجة غلبة الظن، كتعارض أي دليلين آخرين من أدلة الشرع، فلو كان دليل العموم الشامل للصورة محل الحكم قويًا في استيعابه هذه الصورة وكانت المصلحة الملائمة تفيد غلبة ظن أقل قوة فيقدم العموم والعكس صحيح، ولو كان قصد الظاهر من النص غلبة الظن فيه أضعف من تأويله بالمصلحة الملائمة فيقدم التأويل بالمصلحة والعكس بالعكس كذلك.

والتحقيق أن المصلحة الملائمة وقت أن نقول تخصص العام أو تؤول الظاهر ليست هي التي خصصت وأولت بل مجموع النصوص الكثيرة التي استُخرجت منها هذه المصلحة هي من خصص وأوّل، فيكون هذا من قبيل تخصيص العام بالنص من القرآن أو السنة أو تأويل الظاهر بالنص كذلك، فإن المصلحة الملائمة ليست إلا إعمالًا لما تدلُ عليه هذه النصوص، وهذه الطريقة في التعامل مع المصلحة الملائمة تفيد كثيرًا في استيعاب وقبول ما يصدر على أساسها من أحكام، وإن حدث خلاف بين أهل العلم في صورة أو في أخرى فسببُ الخلافِ الخلافُ في الترجيح بين درجات غلبة الظن.

وما يقال عن النصوص يقال عن القياس القريب، فإن تعارض قياس قريب (عين في عين أو عين في جنس) مع المصلحة الملائمة (قياس جنس في عين أو جنس في جنس) فيقدم أرجحهم ظنًا، وهذا عند التحقيق ما يسميه المالكية والحنفية استحسانًا كما سنوضح -بإذن الله-.

- أمثلة على تعارض المصلحة مع عموم أو ظاهر نص أو مع

قياس قريب:

المثال الأول: قبول شهادة الصبيان في الجراح: دلنا عموم قوله تعالى {وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ} وقوله تعالى {وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ} على أنه لا يقبل في الشهادة إلا رجلان عدلان، والآيتان وغيرهما من الأدلة لا يفيدان القطع في عدم قبول شهادة غير الرجال في الجراح، لأن الأولى واردة في الديْن، والثانية في الإشهاد على الرجعة بعد الطلاق، فإلحاق الجراح بهما من باب القياس، بل كذلك هناك من أوّل لفظة «رجالكم» أن المقصود به الأحرار من المسلمين وإن كانوا أطفالًا فالكلمة ليست نصًا في البالغين من الرجال،

يقول ابن العربي المالكي « قوله تعالى: {من رجالكم} قال مجاهد: أراد من الأحرار... وقيل المراد: من المسلمين؛ لأن قوله تعالى: (من الرجال) كان يغني عنه، فلا بد لهذه الإضافة من خصيصة، وهي إما أحراركم وإما مؤمنوكم، والمؤمنون به أخص من الأحرار؛... والصحيح عندي أن المراد به البالغون من ذكوركم المسلمون؛ لأن الطفل لا يقال له رجل، وكذا المرأة لا يقال لها رجل أيضًا»[١٧١].

فإذا ثبت هذا، فإن اطراد القياس المذكور في الجراح التي تقع بين الصبيان أثناء لهوهم والتي من النادر أن يشهدها الرجال يؤدي إلى ضياع مصلحة اعتبرها الشارع وهي مصلحة حفظ النفس وحقن الدماء، فما منع هذا القياس من شمول الصبيان ليس المصلحة المجردة بل المصلحة الملائمة التي شهد الشارع لاعتبارها بأدلة لا حصر لها والتي يؤدي اطراد القياس إلى فوتها، وقد رأى علي بن أبي طالب ومعاوية -رضي الله عنهما- وإبراهيم النخعي ومالك وغيرهم قبول شهادة الصبيان في الجراح التي تحدث بينهم[١٧٢]

- يقول القاضي المالكي أبو الوليد الباجي-رحمه الله- « والدليل

١٧١ «أحكام القرآن» لابن العربي ج ١ ص ٣٣٢، ٣٣٣

١٧٢ «المحلى بالآثار» لابن حزم ج ٨ ص ٥١٣، ٥١٤

على ما ذهب إليه علي ومن تابعه ما احتج به شيوخنا من أن الدماء يجب الاحتياط لها والصبيان في غالب أحوالهم ينفردون في ملاعبهم حتى لا يكاد أن يخالطهم غيرهم، ويجري بينهم من اللعب والترامي ما ربما كان سببًا للقتل والجراح فلو لم يقبل بينهم إلا الكبار، وأهل العدل، لأدى ذلك إلى هدر دمائهم وجراحهم فقبلت شهادتهم بينهم على الوجه الذي يقع على الصحة في غالب الحال... وجه قول مالك أن شهادتهم إنما أجيزت للاحتياط للدماء، ولذلك لم تجز في الحقوق، والاحتياط للنفوس أعظم من الاحتياط للجراح فإذا لم تتكرر لكثرة لعبهم وتراميهم بالحجارة وغيرها فإنما جوز للضرورة فيما يكثر بينهم مما انفردوا به دون ما يقل، ويندر، ولذلك لم يجز في الحقوق والغصب فإنه يقل بينهم، ويندر حال انفرادهم»[١٧٣].

ومن قول مالك نعرف أن ما خصص قياس الرجال المذكورين في الآيتين وجعله لا يشمل الصبيان هو ضرورة حفظ النفوس وهي مصلحة دل عليها أدلة لا حصر لها من الكتاب والسنة، فالمُخصص في الحقيقة هو هذه النصوص، ولابد من الإشارة هنا أن تخصيص العموم بيان له، فمعنى التخصيص هنا هو تبيين أن الله لم يرد بكلامه (ما فهمه البعض) أن الحكم يشمل الجراح بين الصبيان، وفسّرت مراد الآيات المصلحة الملائمة.

فتكون السياسة الشرعية لمن يرى هذا الرأي قبول شهادة الصبيان في الجراح التي تجري بينهم ولم يطلع عليها عدل بالغ، ومن خالف المالكية في الحكم وهم الجمهور من حنابلة وشافعية وحنفية لم يخالفوهم لعدم اعتبار المصلحة الملائمة ولكن لاعتبارهم أن درجة غلبة الظن التي تفيده تلك المصلحة لا تكفي لمعارضة غلبة الظن الذي يفيده شمول القياس للجراح بين الصبيان.

المثال الثاني: قتل الزنديق وإن تاب -بعد القدرة عليه-

١٧٣ «المنتقى شرح الموطأ» لأبي الوليد الباجي ج٥ ص ٢٢٩

الأصل أن المرتد إذا رجع إلى الإسلام يقبل رجوعه ويُدرأ عنه القتل لعموم قوله ﷺ: «أُمِرْتُ أَن أُقاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَن لا إِلَهَ إِلاَّ اللَّه وأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، ويُقِيمُوا الصَّلاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكاةَ، فَإِذا فَعَلوا ذلكَ، عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وأَمْوَالَهم إِلاَّ بحَقِّ الإِسلامِ، وحِسابُهُمْ عَلى الله»[١٧٤] فشهادة ألا إله إلا الله تعصم دم الكافر الأصلي والمرتد أيضًا لكن هناك نوع خاص من المرتدين اختلف في حكمه العلماء وهو الزنديق، يعرفه ابن تيمية قائلًا: «الزنديق في عرف هؤلاء الفقهاء: هو المنافق الذي كان على عهد النبي ﷺ؛ وهو أن يُظهر الإسلام ويبطن غيره سواء أبطن دينا من الأديان: كدين اليهود والنصارى أو غيرهم، أو كان معطلًا جاحدًا للصانع والمعاد والأعمال الصالحة »[١٧٥]

فذهب كثير من أهل العلم إلى وجوب قتل هذا الزنديق إن قُدر عليه قبل أن يتوب، وأن توبته بعد القدرة عليه ونطقه بالشهادتين لا تدرأ عنه القتل بعكس الحال في باقي الكفرة والمرتدين، وخصصوا الزنديق من عموم الحديث بمصلحة حفظ الدين التي يضرها معاملة الزنديق كغيره من المرتدين.

يقول ابن القيم -رحمه الله تعالى-: «فالكافر كان معلنا لكفره غير مستتر به ولا مخف له، فإذا أسلم تيقنا أنه أتى بالإسلام رغبة فيه، لا خوفًا من القتل.

والزنديق بالعكس: فإنه كان مخفيًا لكفره، مستترًا به، فلم نؤاخذه بما في قلبه إذا لم يظهر عليه، فإذا ظهر على لسانه وآخذناه به، فإذا رجع عنه، لم يرجع عن أمر كان مظهرا له غير خائف من إظهاره، وإنما رجع خوفا من القتل..

وأيضًا: فإن الزنديق هذا دأبه دائمًا، فلو قبلت توبته، لكان تسليطًا له على بقاء نفسه بالزندقة والإلحاد، وكلما قُدِر عليه أظهر الإسلام

١٧٤ متفق عليه.

١٧٥ مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٧ ص ٤٧٢.



وعاد إلى ما كان عليه، ولا سيما وقد علم أنه آمن بإظهار الإسلام من القتل، فلا يزعه خوفه من المجاهرة بالزندقة، والطعن في الدين، ومسبة الله ورسوله، فلا ينكف عدوانه عن الإسلام إلا بقتله... وهذا مذهب أهل المدينة، ومالك وأصحابه، والليث بن سعد، وهو المنصور من الروايتين عن أبي حنيفة، وهو إحدى الروايات عن أحمد، نصرها كثير من أصحابه، بل هي أنص الروايات عنه»[١٧٦].

- وقال الغزالي: «فإن قيل فالزنديق المتستر إذا تاب فالمصلحة في قتله وأن لا تقبل توبته وقد قال ﷺ «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»، فماذا ترون؟ قلنا هذه المسألة في محل الاجتهاد ولا يبعد قتله إذ وجب بالزندقة قتله وإنما كلمة الشهادة تسقط القتل في اليهود والنصارى لأنهم يعتقدون ترك دينهم بالنطق بكلمة الشهادة والزنديق يرى التقية عين الزندقة فهذا لو قضينا به **فحاصله استعمال مصلحة في تخصيص عموم وذلك لا ينكره أحد** »[١٧٧].

هذا وإن كان من يرى عدم رفع القتل عن الزنديق إن تاب يستدل بأدلة أخرى تُخصص الحديث غير المصلحة الملائمة، منها أن النص الوارد لا يتناول الزنديق بعمومه لأن مقصود النص أن من كانت هذه الكلمة مؤثرة في انتقاله من الكفر للإيمان أما الزنديق فدينه أن يقولها ويبطن الكفر فلم يتغير شيء، لكن لا شك أن المصلحة الملائمة من مرجحات تخصيص هذا العموم، خاصة وأن عددًا كثيرًا آخر من الفقهاء رأى شمول عموم الحديث للزنديق ودرأ القتل عنه بنطق الشهادتين ولم يعتبر المصلحة الملائمة المذكورة كافية في ترجيح الظن بتخصيص الزنديق.

وواضح ما ينبني على ما سبق من أحكام السياسة الشرعية.

المثال الثالث: جواز التسعير

١٧٦ «إعلام الموقعين» لابن القيم ج٤ ص٥٤٧ - ٥٤٩.

١٧٧ «المستصفى» للغزالي ج ١ ص ١٧٦

عن أنس رضي الله عنه قال: «غلا السعر على عهد رسول الله ﷺ فقال الناس يا رسول الله غلا السعر فسعر لنا، فقال رسول الله ﷺ: إن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق، وإني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يطلبني في دم ولا مال»[١٧٨].

فرفض النبي ﷺ التسعير، وذهب كثير من أهل العلم إلى جواز التسعير إذا حدث جشع من التجار وحيَل لرفع الأسعار عن وضعها الطبيعي الذي تقتضيه تعاملات السوق، وخصصوا هذه الحالة من عموم النهي عن التسعير الوارد في الحديث، لأن الظاهر من الحديث أن النبي ﷺ علل المنع من التسعير بأن فيه ظلمًا للتجار وخسارة في مالهم « وليس أحد منكم يطلبني في دم ولا مال» أما إن كان التجار هم الظلمة ورفعوا السعر بغير ما تقتضيه منظومة العرض والطلب في السوق فإن هذا لا يتناوله عموم حكم المنع من التسعير الوارد في الحديث، وممّا يدل على ذلك أن ترك التجار يرفعون الأسعار ظلمًا وعدوانًا دون رادع مخالف لمصلحة «حفظ المال» التي أتت أدلة لا حصر لها على وجوب حفظها، كما أنه مخالف لمصلحة «تقديم المصلحة العامة على الخاصة»، وتخصيص الحديث ليس بذات هذه المصالح لكن بما دل عليها من نصوص، وهنا أخالف الدكتور حسين حامد في كتابه الرائع نظرية المصلحة حيث حاول أن يصور أنه لا علاقة لتخصيص هذا الحديث بالمصلحة واعتبر أن هذا مجرد تفسير للنص[١٧٩]، وأسلم له بأن هذا تفسير للنص النبوي فتخصيصُ العموم تفسيرٌ له، لكن من أدلة هذا التفسير المصلحة الملائمة، ولا حاجة لمحاولة استبعاد هذا الدليل، خاصة أن الدكتور حسين حامد مال في غير موضع إلى أن هذا الدليل صالح لتخصيص العموم وأن هذا هو إعمال للعدد الكبير من الأدلة التي تم استقاء المصلحة الملائمة منها، خاصة إذا وضعنا في الحسبان أن هناك من أهل العلم من يرى أن

---

١٧٨ رواه أحمد وأبو داود وصححه الترمذي وابن حبان.

١٧٩ «نظرية المصلحة في الفقه الاسلامي» لحسين حامد ص ١٧٨



حديث المنع من التسعير عام لا يُخصص منه حالة جشع التجار أو غيرها، فتحتاج على كل حال أن تأتي لهم بمستند وأدلة على التخصيص.

- قال شيخ الإسلام ابن تيمية: « فإذا كان الناس يبيعون سلعتهم على الوجه المعروف من غير ظلم منهم، وقد ارتفع السعر: إما لقلة الشيء، وإما لكثرة الخلق فهذا إلى الله، فإلزام الخلق أن يبيعوا بقيمة عيَّنها إكراه بغير حق، وأما الثاني: فمثل أن يمتنع أرباب السلع من بيعها مع ضرورة الناس إليها إلا بزيادة على القيمة المعروفة، فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل، ولا معنى للتسعير إلا إلزامهم بقيمة المثل »[١٨٠]

وبين المرداوي الحنبلي ومن قبله أستاذه ابن مفلح[١٨١] الذي هو في نفس الوقت تلميذ ابن تيمية أن مستند شيخ الإسلام في جواز التسعير هو المصلحة، قال المرداوي الحنبلي في الإنصاف: « يحرم التسعير. ويكره الشراء به. على الصحيح من المذهب... ويحرم قوله « بع كالناس « على الصحيح من المذهب. وفيه وجه: لا يحرم. وأوجب الشيخ تقي الدين إلزامهم المعاوضة بمثل الثمن. وقال: لا نزاع فيه، **لأنها مصلحة عامة لحق الله** تعالى «[١٨٢]

- وقال ابن القيم: «وجماع الأمر أن مصلحة الناس إذا لم تتم إلا بالتسعير سعر عليهم، تسعير عدل لا وكس، ولا شطط، وإذا اندفعت حاجتهم وقامت مصلحتهم بدونه لم يفعل»[١٨٣].

---

١٨٠ مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٢٨ ص ٧٦، ٧٧

١٨١ قال ابن مفلح «ويحرم: بع كالناس. وفيه وجه «وم» وأوجب شيخنا [ابن تيمية] إلزامهم المعاوضة بثمن المثل «ش» وأنه لا نزاع فيه، لأنها مصلحة عامة لحق الله، فهي أولى من تكميل الحرية « الفروع لابن مفلح ج ٦ ص ١٧٨

١٨٢ «الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف» للمرداوي ج ٤ ص ٣٣٨

١٨٣ «الطرق الحكمية» لابن القيم ص ٢٨٥، ٢٨٦

-و يقول الشيخ حمد بن عبدالله الحمد: «ذهب بعض الشافعية إلى استثناء التسعير حينئذ، وأنه جائز، فيجوز للحاكم أن يتدخل فيما إذا غلت الأسعار غلاءً فاحشًا بحيث يتضرر بذلك عامة الناس، لقول النبي ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»(١٨٤) **ولأن في ذلك مصلحة عامة، بل دفعًا لمفسدة عامة، وإن ترتب على ذلك فوات مصلحة خاصة،** فإن التسعير فيه فوات مصلحة خاصة، وأما الغلاء الفاحش فإن فيه مفسدة عامة، ودفع المفسدة العامة أولى من جلب المصلحة الخاصة، وكذلك تحمل المفسدة الخاصة أولى من تحمل المفسدة العامة، وهذا القول هو الصحيح»(١٨٥).

- وقال الإمام الجويني الشافعي» فنقول: ليس للإمام هذا في رخاء الأسعار وسكون الأسواق؛ فإنه حجرٌ على الملاك، وهو ممتنع. فأما إذا غلت الأسعار، واضطر الناسُ، فهل يجوز للإمام أن يسعّر؟ فيه وجهان مشهوران: أحدهما - المنع طردًا للقياس الكلي. والثاني - **الجواز، نظرًا إلى مصلحة العامة**. «(١٨٦).

فإن وُجد جشع من التجار واحتكار ورفع للأسعار فإنه يجب على الحاكم -على هذا الرأي- من باب السياسة الشرعية أن يُسعر عليهم، وأن هذا ليس تشريعًا بالهوى أو مخالفة لأمر رسول الله ﷺ بل هو تفسير لقصده من كلامه، دلنا على هذا التفسير المصلحة الملائمة المستقاة من أدلة لا حصر لها في الكتاب والسنة، فالمفسر لكلام النبي ﷺ والمخصص له هي معاني الأدلة الواردة في الكتاب والسنة التي دلتنا على تلك المصالح الملائمة.

---

١٨٤ صححه الحاكم والذهبي وضعفه آخرون.

١٨٥ «شرح زاد المستقنع» لحمد بن عبدالله الحمد ج ١٣ ص ٥٤

١٨٦ «نهاية المطلب في دراية المذهب» للجويني ج ٦ ص ٦٣، ٦٤.

الفصل الثامن:
هل يُرد خبر الواحد المخالف للمصلحة الملائمة؟

الأحاديث الواردة عن رسول الله ﷺ تنقسم عند جمهور الفقهاء – من حيث طريق الوصول إلينا – إلى آحاد ومتواتر فقط، وأضاف الحنفية قسمًا ثالثًا بين الآحاد والمتواتر سموه مشهورًا وهو عند الجمهور آحاد أيضًا، الأحاديث المتواترة هي التي رواها جمع عن مثله لا يمكن تواطؤهم على الكذب ويفيد قطعية الثبوت، أي نكون على يقين تام أن هذا الحديث قاله أو فعله أو أقره رسولنا ﷺ، والمتواتر ينقسم إلى:

– متواتر لفظي مثل ما رواه البخاري ومسلم وغيرهما « مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنْ النَّارِ» فقد ورد بلفظه هذا من أكثر من سبعين طريقًا صحيحًا عن أكثر من سبعين صحابيًا.

– ومتواتر معنوي أي أنه روي بألفاظ مختلفة وأحيانًا في مواضيع مختلفة لكنها أفادت نفس الحكم حتى صار هذا الحكم متواترًا، وذلك مثل رفع النبي ﷺ يديه في الدعاء فقد ورد في مائة حديث مختلف أن النبي ﷺ كان يرفع يديه في الدعاء فحدث عندنا يقين بفعله هذا ﷺ.

أما الآحاد فينقسم إلى:

– آحاد احتفت به قرائن فصيرته في مرتبة المتواتر من حيث يقين

الثبوت، والقرائن قد تكون بتلقي الأمة له بالقبول أو بصفات المخبرين أو بالأمر المخبر به أو بغير ذلك. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «ولهذا كان الصحيح أن خبر الواحد قد يفيد العلم إذا احتفت به قرائن تفيد العلم»[١٨٧].

ويقول أيضًا: «ومبنى هذا على أن الخبر المفيد للعلم يفيده من كثرة المخبرين تارة ومن صفات المخبرين أخرى ومن نفس الإخبار به أخرى ومن نفس إدراك المخبر له أخرى ومن الأمر المخبر به أخرى فرب عدد قليل أفاد خبرهم العلم لما هم عليه من الديانة والحفظ الذي يؤمن معه كذبهم أو خطؤهم وأضعاف ذلك العدد من غيرهم قد لا يفيد العلم. هذا هو الحق الذي لا ريب فيه وهو قول جمهور الفقهاء والمحدثين وطوائف من المتكلمين»[١٨٨].

- والنوع الثاني من الآحاد يفيد غلبة الظن إن كان صحيحًا أو حسنًا -كما فصلنا سابقًا-[١٨٩].

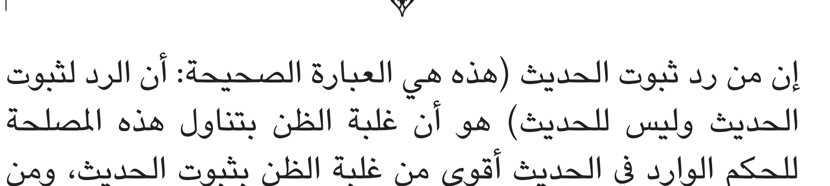
المتواتر بنوعيه والآحاد الذي يفيد العلم لا يمكن رده بالمصلحة أبدًا بل رده رد على رسول الله ﷺ وهذا كفر بالاتفاق، ومعارضة المصلحة لهذه الأنواع الثلاثة دليل أنها مصلحة ملغاة قطعًا، أما النوع الرابع الذي هو ظني الثبوت للنبي ﷺ فإن عارضته مصلحة ملائمة مستقاة من نصوص لا حصر لها في الشريعة ولم يُمكن الجمع بينها وبينه فإن هذا قد يطعن في ثبوته خاصة أن -كما سبق وفصلنا- الأحاديث التي يُحتج بها أنواع؛ منها ما غلبة الظن بثبوته ضعيفة -وإن وجب العمل بها- كالحديث الحسن لغيره، فماذا لو عارض الحسن لغيره ما تقتضيه مصلحة ملائمة قوية؟

من يرد حديث الآحاد الظني إذا تعارض مع المصلحة الملائمة يقول

١٨٧ مجموع فتاوى ابن تيمية ج ١٨ ص ٤٠

١٨٨ المصدر السابق ج ٢٠ ص ٢٥٩

١٨٩ راجع ص ٢٩ و ٣٠ من هذا المؤلف



إن من رد ثبوت الحديث (هذه هي العبارة الصحيحة: أن الرد لثبوت الحديث وليس للحديث) هو أن غلبة الظن بتناول هذه المصلحة للحكم الوارد في الحديث أقوى من غلبة الظن بثبوت الحديث، ومن يخالفهم من الفقهاء يقولون إن غلبة الظن بثبوت الحديث أقوى من غلبة الظن بتناول المصلحة الملائمة لما في هذا الحديث من حكم.

- قال الشاطبي»وقال ابن العربي: إذا جاء خبر الواحد معارضًا لقاعدة من قواعد الشرع؛ هل يجوز العمل به أم لا؟ فقال أبو حنيفة: لا يجوز العمل به، وقال **الشافعي** : يجوز، وتردد مالك في المسألة.

قال: ومشهور قوله [الإمام مالك] والذي عليه المعول أن الحديث إن عضدته قاعدة أخرى [مع كونه -في ذات الوقت- معارضًا لقاعدة أخرى من قواعد الشرع] قال به، وإن كان وحده تركه، ثم ذكر مسألة مالك في ولوغ الكلب قال: لأن هذا الحديث عارض أصلين عظيمين:

أحدهما: قول الله تعالى: « **فكلوا مما أمسكن عليكم** « [أي كيف يؤكل صيده ويكره لعابه مع أن المؤكد أن اللعاب سيأتي على الصيد ولم تذكر الآية غسله، فكأن هناك تعارضًا بين الآية والحديث] والثاني: أن علة الطهارة هي الحياة، وهي قائمة في الكلب، و[أما] حديث العرايا إن صدمته قاعدة الربا عضدته قاعدة المعروف [وهذا مثال على الحديث الذي عارض قاعدة لكن وافق قاعدة أخرى].

وكذلك لم يأخذ أبو حنيفة بحديث منع بيع الرطب بالتمر لتلك العلة أيضًا.

قال **ابن عبد البر** : كثير من أهل الحديث استجازوا الطعن على أبي حنيفة لرده كثيرًا من أخبار الآحاد العدول، قال: **لأنه كان يذهب في ذلك إلى عرضها على ما اجتمع عليه من الأحاديث، ومعاني القرآن فما شذ من ذلك رده**، وسماه شاذًا»[١٩٠]

١٩٠ الموافقات ج١ ص ٢٠٢-٢٠٥

فكما ذكرنا سابقًا أن من شروط صحة الحديث فضلًا عن صحة السند ألا يكون شاذًا ولا معللًا، فكأن مخالفة الحديث للقواعد العامة في الشريعة أو للمصالح الملائمة تجعله شاذًا أو معللًا فتطعن في صحته عند هؤلاء الأئمة.

وقد ورد الكثير من هذا القبيل -أي الطعن في صحة الحديث لمخالفته القواعد أو المصالح الملائمة- عن الصحابة رضوان الله عليهم وعن الإمام مالك وغيره من الفقهاء،

كما نقل عنهم الشاطبي فقال: «وللمسألة أصل في السلف الصالح، فقد ردت عائشة- رضي الله عنها- حديث **إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه** بهذا الأصل نفسه لقوله تعالى « **ألا تزر وازرة وزر أخرى وأن ليس للإنسان إلا ما سعى** «... وردت هي **وابن عباس** خبر **أبي هريرة** في غسل اليدين قبل إدخالهما في الإناء **استنادًا إلى أصل مقطوع به، وهو رفع الحرج، وما لا طاقة به عن الدين**، فلذلك قالا: فكيف يصنع بالمهراس[١٩١]؟ وردت أيضا خبر **ابن عمر** في الشؤم[١٩٢]، وقالت: إنما كان رسول الله ﷺ يحدث عن أقوال الجاهلية؛ لمعارضته الأصل القطعي أن الأمر كله لله، وأن شيئًا من الأشياء لا يفعل شيئًا ولا طيرة ولا عدوى... وفي الشريعة من هذا كثير جدًا، وفي اعتبار السلف له نقل كثير ولقد اعتمده **مالك بن أنس** في مواضع كثيرة لصحته في الاعتبار.

ألا ترى إلى قوله في حديث غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعًا: جاء الحديث ولا أدري ما حقيقته؟ وكان يضعفه، ويقول: يؤكل صيده، فكيف يكره لعابه؟ وإلى هذا المعنى أيضًا يرجع قوله في حديث خيار المجلس حيث قال بعد ذكره: وليس لهذا عندنا حد معروف ولا أمر

---

١٩١ حجرٌ منقورٌ مستطيلٌ يُتَوَضَّأُ منه.

١٩٢ عن عَبْدَ اللهِ بْنَ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ: «إِنَّمَا الشُّؤْمُ فِي ثَلَاثَةٍ: فِي الْفَرَسِ وَالْمَرْأَةِ وَالدَّارِ» رواه البخاري ومسلم.

معمول به فيه. إشارة إلى أن المجلس مجهول المدة ولو شرط أحد الخيار مدة مجهولة لبطل إجماعًا، فكيف يثبت بالشرع حكم لا يجوز شرطًا بالشرع؟ فقد رجع إلى أصل إجماعي. وأيضًا فإن قاعدة الغرر والجهالة قطعية، وهى تعارض هذا الحديث الظني... وأنكر مالك حديث إكفاء القدور التي طبخت من الإبل والغنم قبل القسم تعويلًا على أصل رفع الحرج الذي يعبر عنه بالمصالح المرسلة [التي سميناها بالمصلحة الملائمة] فأجاز أكل الطعام قبل القسم لمن احتاج، قاله ابن العربي.

ونهى عن صيام ست من شوال مع ثبوت الحديث فيه تعويلًا على أصل سد الذرائع [وهي متفرعة عن المصلحة الملائمة كما سنبين لاحقًا -بإذن الله-]... وفي مذهبه من هذا كثير، وهو أيضا رأي أبي حنيفة »[١٩٣]

وليس المقصد بيان رجحان هذا القول لكن بيان مأخذ القائلين به،

فمثلًا-على هذا الرأي-: السياسة الشرعية أثناء الحرب إذا غنم المسلمون غنيمة من الإبل والغنم ألا حرج أن يأكلوا منها قبل قسمتها، وذلك من باب رفع الحرج العام والمشقة الشديدة على الجيش المجاهد الساعي في مصالح المسلمين وهي مصلحة ملائمة لتصرفات الشارع الحكيم دلنا على اعتبارها الكثير من نصوص الكتاب والسنة، أما الحديث الذي رواه **رافع بن خديج** وفيه كنا مع النبي ﷺ بذي الحليفة فأصاب الناس جوع فأصبنا إبلا وغنما وكان النبي ﷺ في أخريات الناس فعجلوا فنصبوا القدور فدفع إليهم النبي ﷺ فأمر بالقدور فأكفئت»[١٩٤] فهو وإن كان صحيح السند إلا أنه آحاد لا يُقطع بنسبته للنبي ﷺ، ويُشكك فيه مخالفته للمصلحة الملائمة المذكورة والتي هي -بما دل عليها من أدلة لا حصر لها- أقرب للظن

١٩٣ الموافقات ج٣ ص ١٩٠ - ٢٠٣

١٩٤ رواه البخاري.

من الحكم المستفاد من هذا الحديث.

والغرض التمثيل لأن بعض أهل العلم الذين ردوا صحة الحديث استدلوا مع المصلحة الملائمة بأحاديث أخرى تبيح الأكل من الغنيمة عمومًا قبل قسمتها كقول أبي أوفى رضي الله عنه كنا نصيب في مغازينا العسلَ والعنبَ فنأكله ولا نرفعه[١٩٥]، أو أثبتوا صحته وتأولوه وسبب تأويلهم له مخالفته للمصلحة الملائمة.

بينما لا يسلم آخرون بضعف غلبة الظن المستفادة من الحديث وذهبوا إلى أنها أقوى في تناول عين المسألة من المصلحة الملائمة المعارضة فتكون السياسة الشرعية عندهم في الحرب منع الأكل من الإبل والغنم قبل قسمتها على الغانمين.



١٩٥ رواه البخاري.

الفصل التاسع:
الأصول المتفرعة عن المصلحة الملائمة:

مما يزيل الكثير من الإشكالات حول اعتبار المصلحة الملائمة أصلًا من أصول التشريع أن نعرف الأصول التي مبناها المصلحة الملائمة، وهي التي من أجلها سمينا الباب نظرية المصلحة.

فالمسألة ليست أن المصلحة المرسلة عند المالكية سميناها نحن باسم المصلحة الملائمة، بل الفكرة أن المصلحة الملائمة هي مظلة تدخل تحتها فروع أصولية أخرى موجودة حقيقة في كل مذهب بل بعضها يتطابق معها لكن له مسمى مختلفًا

فالمصلحة المرسلة عند مالك هي المصلحة الملائمة وإن أدت تسميتها بالمرسلة إلى ظهور خلاف -التحقيق أنه لفظي - مع باقي المذاهب التي تطلق المرسلة على الغريبة كما سبق ووضحنا مرارًا.

والاستحسان عند المالكية وعند الحنفية كذلك مبناه على المصلحة الملائمة، وليس هو الاستحسان الذي اتُهم به الحنفية وهو تشريع بالذوق بدون دليل، بل هو قياس بعيد وجدوا أنه أولى بالحكم في مسائل من القياس القريب وهو نوع من أنواع المصلحة الملائمة كما سنبين في الأمثلة بإذن الله، كذلك الأمر في سد الذرائع ومنع التحيل، ونتحدث بإيجاز شديد عن هذه الأصول وبيان ارتباطها بالمصلحة الملائمة ثم نوضح في الأمثلة تطبيقات للسياسة الشرعية المعتمدة على هذه الأصول.

الفصل العاشر:
سد الذرائع

الذرائع جمع ذريعة، وهي في اللغة: الوسيلة إلى الشيء.

ويقصد بها في اصطلاح الفقهاء والأصوليين: ما كان ظاهره الإباحة، لكنه يفضي ويؤول إلى المفسدة أو الوقوع في الحرام.

أو كما يقول الشاطبي: «هي التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة»[١٩٦]

فنحن أمام فعل أباحه أو شرعه الشارع لأن فيه مصلحة بالأصل لكن يتم استخدامه للتوصل إلى الفساد وهذا خلاف مقصود الشارع، فهل يُستند على هذا الأمر لتحريم الفعل الذي أباحه أو شرعه الشارع؟.

مثال: جوز الشرع البيع بالأجل، فإذا قام رجل ببيع سلعته لآخر بمائة لمدة سنة ثم اشتراها نفسها منه بخمسين بثمن معجل، صار مآل العقد خمسين حالة بمائة مؤجلة أي قرض ربوي، رغم أنه توسل إليه بصورة البيع المشروع، لكنه استخدمه في غير مقصود الشارع بل في نقيض مقصود الشارع الذي أحل البيع لما فيه من مصالح وحرم الربا لما فيه من مفاسد.

- بداية لابد من الإشارة إلى أن سد الذرائع ينقسم ثلاثة أقسام: قسم يتفق جميع أهل العلم على سده، وقسم يتفق جميع أهل العلم على عدم سده، وقسم يختلف فيه العلماء، هذا التقسيم يفيد كثيرًا في ضبط ما ينسب لبعض أهل العلم من عدم القول بسد الذرائع ثم يثبت أنهم

---

١٩٦ الموافقات ج ٥ ص ١٨٣.

أفتوا بها في مواضع.

- يقول القرافي: «الذرائع ثلاثة أقسام قسم أجمعت الأمة على سده ومنعه وحسمه كحفر الآبار في طرق المسلمين فإنه وسيلة إلى إهلاكهم وكذلك إلقاء السم في أطعمتهم وسب الأصنام عند من يعلم من حاله أنه يسب الله تعالى عند سبها، وقسم أجمعت الأمة على عدم منعه وأنه ذريعة لا تسد ووسيلة لا تحسم كالمنع من زراعة العنب خشية الخمر فإنه لم يقل به أحد وكالمنع من المجاورة في البيوت خشية الزنى.

وقسم اختلف فيه العلماء هل يسد أم لا؟ كبيوع الآجال عندنا كمن باع سلعة بعشرة دراهم إلى شهر ثم اشتراها بخمسة قبل الشهر فمالك يقول: إنه أخرج من يده خمسة الآن وأخذ عشرة آخر الشهر فهذه وسيلة لسلف خمسة بعشرة إلى أجل توسلًا بإظهار صورة البيع لذلك، والشافعي يقول ينظر إلى صورة البيع ويحمل الأمر على ظاهره فيجوز ذلك، وهذه البيوع يقال إنها تصل إلى ألف مسألة اختص بها مالك وخالفه فيها الشافعي، وكذلك اختلف في النظر إلى النساء هل يحرم؛ لأنه يؤدي إلى الزنى أو لا يحرم والحكم بالعلم هل يحرم؛ لأنه وسيلة للقضاء بالباطل من القضاة السوء... فنحن قلنا بسد هذه الذرائع ولم يقل بها الشافعي، فليس سد الذرائع خاصًا بمالك رحمه الله، بل قال بها هو أكثر من غيره وأصل سدها مجمع عليه »[١٩٧].

فحفر بئر في الأصل مباح بل قد يُستحب أو يجب إذا كان في المسلمين حاجة ملحة إليه، لكن حفره في طريق المسلمين مما يكون وسيلة إلى قطع الطريق عليهم أو سقوط بعضهم فيه قطعًا أو في الأغلب- ولو بدون قصد الحافر- يجعل هذا الفعل محرمًا يجب منعه وسده باتفاق المسلمين وإن لم يرد نص في هذه المسألة بعينها.

١٩٧ «أنوار البروق في أنواع الفروق» للقرافي ج٢ ص ٣٢

أما زراعة العنب فقد يكون وسيلة لصناعة الخمر، كما أن التجاور في المنازل وسيلة - أحيانًا- للزنى، لكن هذا الأمر نادر، ولهذا فإن المسلمين متفقون على عدم سده فلم يقل فقيه بمنع زراعة العنب أو التجاور في البيوت.

أما بيع العينة والنظر للنساء وحكم القاضي بعلمه فهذه ذرائع للفساد كثيرًا لا غالبًا وهنا يقع الخلاف بين أهل العلم في سدها أم لا.

الخلاصة: ما كان أداؤه إلى المفسدة قطعيًا أو ظنًا راجحًا -بحسب مجاري العادات- فسده مشروع بالإجماع، وما كان أداؤه إلى المفسدة نادرًا فأجمعت الأمة على عدم سده لأنه عند التأمل والتحقيق يؤدي إلى سد أبواب الحلال كاملة ويلغي ما فيها من مصالح متحققة، أما ما كان أداؤه للمفسدة كثيرًا لا غالبًا فهذا الذي وقع الخلاف فيه بين الفقهاء[١٩٨].

دل على أصل سد الذرائع أدلة كثيرة من الكتاب والسنة أفادت بمجموعها حجية هذا الأصل، وهو الذي يعتبر في الأساس إعمالًا للمصالح الملائمة، فكأن هذا الأصل أحد القواعد المتفرعة عنها مثل قاعدة «المصلحة العامة تقدم على الخاصة»، فكذلك أصل سد الذرائع أفاد قاعدة «أن الشيء المشروع بالأصل إذا توسل به إلى مفسدة يجب سده ومنعه دفعًا لتلك المفسدة».

أدلة مصلحة سد الذرائع:

ذكر ابن القيم رحمه الله في كتابه «إعلام الموقعين» تسعة وتسعين دليلًا على سد الذرائع -وذكر أن هذا على سبيل المثال لا الحصر-، نذكر منها:

«الأدلة على المنع من فعل ما يؤدي إلى الحرام ولو كان جائزًا في

١٩٨ انظر «نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي» لحسين حامد ص ٢٠٧، ٢٠٨ باختصار وتصرف.

نفسه:

الدلالة على المنع من وجوه:

- الوجه الأول: قوله تعالى: {ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم} فحرم الله تعالى سب آلهة المشركين - مع كون السب غيظًا وحمية لله وإهانة لآلهتهم - لكونه ذريعة إلى سبهم الله تعالى، وكانت مصلحة ترك مسبته تعالى أرجح من مصلحة سبنا لآلهتهم، وهذا كالتنبيه بل كالتصريح على المنع من الجائز لئلا يكون سببا في فعل ما لا يجوز.

- الوجه الثاني: قوله تعالى: « ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن» فمنعهن من الضرب بالأرجل وإن كان جائزا في نفسه لئلا يكون سببا إلى سمع الرجال صوت الخلخال فيثير ذلك دواعي الشهوة منهم إليهن

- الوجه الرابع: «يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا» نهاهم سبحانه أن يقولوا هذه الكلمة - مع قصدهم بها الخير - لئلا يكون قولهم ذريعة إلى التشبه باليهود في أقوالهم وخطابهم؛ فإنهم كانوا يخاطبون بها النبي ﷺ ويقصدون بها السب، ويقصدون فاعلا من الرعونة، فنهي المسلمون عن قولها؛ سدا لذريعة المشابهة، ولئلا يكون ذلك ذريعة إلى أن يقولها اليهود للنبي ﷺ تشبها بالمسلمين يقصدون بها غير ما يقصده المسلمون.

- الوجه السادس: أنه تعالى نهى المؤمنين في مكة عن الانتصار باليد، وأمرهم بالعفو والصفح؛ لئلا يكون انتصارهم ذريعة إلى وقوع ما هو أعظم مفسدة من مفسدة الإغضاء واحتمال الضيم، ومصلحة حفظ نفوسهم ودينهم وذريتهم راجحة على مصلحة الانتصار والمقابلة.

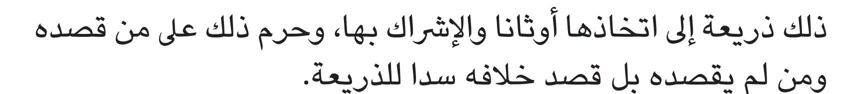
- الوجه الثامن: ما رواه حميد بن عبد الرحمن عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «من الكبائر شتم الرجل والديه قالوا: يا رسول الله وهل يشتم الرجل والديه؟ قال: نعم، يسب أبا الرجل فيسب أباه، ويسب أمه فيسب أمه» متفق عليه... فجعله رسول الله ﷺ سابا لاعنا لأبويه بتسببه إلى ذلك وتوسله إليه وإن لم يقصده.

- الوجه التاسع: أن النبي ﷺ كان يكف عن قتل المنافقين - مع كونه مصلحة - لئلا يكون ذريعة إلى تنفير الناس عنه، وقولهم: إن محمدا يقتل أصحابه، فإن هذا القول يوجب النفور عن الإسلام ممن دخل فيه ومن لم يدخل فيه، ومفسدة التنفير أكبر من مفسدة ترك قتلهم، ومصلحة التأليف أعظم من مصلحة القتل.

- الوجه العاشر: أن الله تعالى حرم الخمر لما فيها من المفاسد الكثيرة المترتبة على زوال العقل، وهذا ليس مما نحن فيه، لكن حرم القطرة الواحدة منها، وحرم إمساكها للتخليل ونجسها، لئلا تتخذ القطرة ذريعة إلى الحسوة ويتخذ إمساكها للتخليل ذريعة إلى إمساكها للشرب، ثم بالغ في سد الذريعة فنهى عن الخليطين، وعن شرب العصير بعد ثلاث، وعن الانتباذ في الأوعية التي قد يتخمر النبيذ فيها ولا يعلم به، حسما لمادة قربان المسكر، وقد صرح ﷺ بالعلة في تحريم القليل فقال: «لو رخصت لكم في هذه لأوشك أن تجعلوها مثل هذه».

- الوجه الحادي عشر: أنه ﷺ حرم الخلوة بالأجنبية ولو في إقراء القرآن، والسفر بها ولو في الحج وزيارة الوالدين، سدًا لذريعة ما يحاذر من الفتنة وغلبات الطباع.

- الوجه الثالث عشر: أن النبي ﷺ نهى عن بناء المساجد على القبور، ولعن من فعل ذلك، ونهى عن تجصيص القبور، وتشريفها، واتخاذها مساجد، وعن الصلاة إليها وعندها، وعن إيقاد المصابيح عليها، وأمر بتسويتها، ونهى عن اتخاذها عيدا، وعن شد الرحال إليها، لئلا يكون



ذلك ذريعة إلى اتخاذها أوثانا والإشراك بها، وحرم ذلك على من قصده ومن لم يقصده بل قصد خلافه سدا للذريعة.

- الوجه الثاني والعشرون: أن النبي ﷺ: «نهى أن يجمع الرجل بين سلف وبيع» ومعلوم أنه لو أفرد أحدهما عن الآخر صح، وإنما ذاك لأن اقتران أحدهما بالآخر ذريعة إلى أن يقرضه ألفًا ويبيعه سلعة تساوي ثمانمائة بألف أخرى؛ فيكون قد أعطاه ألفًا وسلعة بثمانمائة ليأخذ منه ألفين، وهذا هو معنى الربا، فانظر إلى حمايته الذريعة إلى ذلك بكل طريق.

- الوجه التاسع والعشرون: أن النبي ﷺ نهى أن تقطع الأيدي في الغزو لئلا يكون ذريعة إلى إلحاق المحدود بالكفار، ولهذا لا تقام الحدود في الغزو كما تقدم.

- الوجه الثامن والثلاثون: أن الشارع أمر بالاجتماع على إمام واحد في الإمامة الكبرى، وفي الجمعة والعيدين والاستسقاء وصلاة الخوف، مع كون صلاة الخوف بإمامين أقرب إلى حصول صلاة الأمن، وذلك سدا لذريعة التفريق والاختلاف والتنازع، وطلبا لاجتماع القلوب وتآلف الكلمة، وهذا من أعظم مقاصد الشرع، وقد سد الذريعة إلى ما يناقضه بكل طريق، حتى في تسوية الصف في الصلاة؛ لئلا تختلف القلوب، وشواهد ذلك أكثر من أن تذكر.

- الوجه الخمسون: أنه نهى أن توصل صلاة بصلاة الجمعة حتى يتكلم أو يخرج لئلا يتخذ ذريعة إلى تغيير الفرض، وأن يزاد فيه ما ليس منه...

- الوجه السادس والتسعون: أنه تعالى عاقب الذين حفروا الحفائر يوم الجمعة فوقع فيها السمك يوم السبت فأخذوه يوم الأحد ومسخهم الله قردة وخنازير، وقيل: إنهم نصبوا الشباك يوم الجمعة وأخذوا الصيد يوم الأحد، وصورة الفعل الذي فعلوه مخالف لما نهوا عنه،

ولكنهم لما جعلوا الشباك والحفائر ذريعة إلى أخذ ما يقع فيها من الصيد يوم السبت نزلوا منزلة من اصطاد فيه؛ إذ صورة الفعل لا اعتبار بها، بل بحقيقته وقصد فاعله، ويلزم من لم يسد الذرائع أن لا يحرم مثل هذا كما صرحوا به في نظيره سواء، وهو ولو نصب قبل الإحرام شبكة فوقع فيها صيد وهو محرم جاز له أخذه بعد الحل، وهذا جار على قواعد من لم يعتبر المقاصد ولم يسد الذرائع.

- الوجه السابع والتسعون: قال الإمام أحمد: نهى رسول الله ﷺ عن بيع السلاح في الفتنة، ولا ريب أن هذا سد لذريعة الإعانة على المعصية، ويلزم من لم يسد الذرائع أن يجوز هذا البيع كما صرحوا به، ومن المعلوم أن هذا البيع يتضمن الإعانة على الإثم والعدوان، وفي معنى هذا كل بيع أو إجارة أو معاوضة تعين على معصية الله كبيع السلاح للكفار والبغاة وقطاع الطريق، وبيع الرقيق لمن يفسق به أو يؤاجره لذلك، أو إجارة داره أو حانوته أو خانه لمن يقيم فيها سوق المعصية، وبيع الشمع أو إجارته لمن يعصي الله عليه، ونحو ذلك مما هو إعانة على ما يبغضه الله ويسخطه، ومن هذا عصر العنب لمن يتخذه خمرا وقد لعنه رسول الله ﷺ هو والمعتصر معا، ويلزم من لم يسد الذرائع أن لا يلعن العاصر، وأن يجوز له أن يعصر العنب لكل أحد، ويقول: القصد غير معتبر في العقد، والذرائع غير معتبرة، ونحن مطالبون في الظواهر، والله يتولى السرائر، وقد صرحوا بهذا، ولا ريب في التنافي بين هذا وبين سنة رسول الله ﷺ.

- الوجه التاسع والتسعون: جمع عثمان المصحف على حرف واحد من الأحرف السبعة لئلا يكون ذريعة إلى اختلافهم في القرآن، ووافقه على ذلك الصحابة - رضي الله عنهم -.

ولنقتصر على هذا العدد من الأمثلة الموافق لأسماء الله الحسنى التي من أحصاها دخل الجنة، تفاؤلا بأنه من أحصى هذه الوجوه وعلم أنها من الدين وعمل بها دخل الجنة؛ إذ قد يكون قد اجتمع له معرفة



أسماء الرب تعالى ومعرفة أحكامه، ولله وراء ذلك أسماء وأحكام»[١٩٩].

وقد أطلت النقل من أدلة ابن القيم على سد الذرائع لأسباب منها:

بيان أن أصل سد الذرائع ثابت بأدلة كثيرة جدًا أفادت بمجموعها القطع، وأفادتنا أصلًا عامًا يندرج تحته الكثير من الأفراد كما يقول الشاطبي « العموم إذا ثبت؛ فلا يلزم أن يثبت من جهة صيغ العموم فقط، بل له طريقان: أحدهما: الصيغ إذا وردت، وهو المشهور في كلام أهل الأصول. والثاني: استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام؛ فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ»[٢٠٠]

ومما يُلاحظ في الأمثلة المذكورة أننا استدللنا بكثير منها قبل عند الحديث عن بعض القواعد المندرجة في باب المصلحة الملائمة مثل «إقامة مظنة الشيء مقام نفس الشيء» وهذا ما يرشدنا للسبب الثاني.

- وهو ما كررناه كثيرًا من أن بعض أهل العلم يرفض اعتبار المصلحة مصدرًا من مصادر التشريع وهو يقصد بذلك المصلحة الغريبة أو الملغاة بينما يسمي المصلحة باسم آخر، كما فعل ابن القيم هنا، حتى إنه اعتبر سد الذرائع ربع الدين فقال: «وباب سد الذرائع أحد أرباع التكليف؛ فإنه أمر ونهي، والأمر نوعان؛ أحدهما: مقصود لنفسه، والثاني: وسيلة إلى المقصود، والنهي نوعان؛ أحدهما: ما يكون المنهي عنه مفسدة في نفسه، والثاني: ما يكون وسيلة إلى المفسدة؛ فصار سد الذرائع المفضية إلى الحرام أحد أرباع الدين»[٢٠١].

وهذا ما يفسر كذلك اعتراض الطوفي على ابن قدامة عندما شرح الروضة فقال: «وقال بعض أصحابنا: ليست حجة [يقصد الشيخ أبا

١٩٩ «إعلام الموقعين عن رب العالمين «لابن القيم ج ١ ص١١٣-١٢٦

٢٠٠ «الموافقات» للشاطبي ج ٤ ص ٥٧

٢٠١ «إعلام الموقعين» لابن القيم ج١ ص ١٢٦

محمد في الروضة]، وإنما قلت: «قال بعض أصحابنا» ولم أقل: قال أصحابنا؛ لأني رأيت من وقفت على كلامه منهم، حتى الشيخ «أبا محمد» في كتبه إذا استغرقوا في توجيه الأحكام، يتمسكون بمناسبات مصلحية، يكاد الشخص يجزم بأنها ليست مرادة للشارع، والتمسك بها يشبه التمسك بحبال القمر، فلم أقدم على الجزم على جميعهم بعدم القول بهذه المصلحة خشية أن يكون بعضهم قد قال بها، فيكون ذلك تقوّلًا عليهم»[٢٠٢].

فالخلاف في أصل اعتبار المصالح الملائمة لفظي.

ملاحظة مهمة: الأمثلة المذكورة هي أمثلة سد فيها الشارع الذريعة بالنص من كتاب أو سنة أو إجماع، فنستخلص نحن من هذه الأمثلة قاعدة سد الذرائع كمصلحة ملائمة نعديها لما لم يرد فيه نص من كتاب أو سنة أو إجماع، كما سنبين أكثر في الأمثلة -بإذن الله-.

شروط إعمال مصلحة سد الذرائع:

لإعمال قاعدة سد الذرائع لابد من توفر شروط ثلاثة:

أن يؤدي الفعل المأذون فيه إلى مفسدة.

أن تكون تلك المفسدة راجحة على مصلحة الفعل المأذون فيه.

أن يكون أداء الفعل المأذون فيه إلى المفسدة غالبًا أو كثيرًا (على خلاف بين العلماء).

وحيث إن الشرط الأول والثالث تحدثنا عنهما ضمنًا، بقي أن نفصل في الشرط الثاني.

وهنا ننبه إلى قاعدة مشهورة في كلام الفقهاء وهي» درء المفاسد

٢٠٢ «شرح مختصر الروضة» للطوفي ج ٣ ص٢١٠

مقدم على جلب المصالح»[٢٠٣]، هذه القاعدة ليست على إطلاقها كما يظهر بالنظر المجرد، بل لابد من تقييدها بحالة التساوي أو زيادة المفسدة، أما إذا كانت المصلحة أكبر من المفسدة فهنا نقدم جلب المصلحة على درء المفسدة.

وفيما يخص موضوع سد الذرائع فعندنا ثلاث صور، إما يكون الفعل المأذون فيه يتوسل به إلى مفسدة أعلى أو مساوية أو أقل من المصلحة التي شرع لها الفعل، فإن كانت المفسدة أشد أو مساوية للمصلحة فتسد هذه الذريعة، وإن كانت المصلحة أكبر من المفسدة فلا تسد الذريعة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمة: «فإن الذريعة إلى الفساد يجب سدّها إذا لم يعارضها مصلحة راجحة، ولهذا كان النظر الذي يفضي إلى الفتنة محرمًا، إلا إذا كان لمصلحة راجحة مثل نظر الخاطب والطبيب وغيرهما، فإنه يباح النظر للحاجة، لكن مع عدم الشهوة، وأما النظر لغير حاجة إلى محل الفتنة، فلا يجوز»[٢٠٤].

وضرب القرافي أمثلة لذلك[٢٠٥]، منها دفع مال للكفار لفداء أسرى المسلمين، فهذا المال ذريعة يستعين بها الكفار في قتال المسلمين وفي فعل المحرمات فضلًا على أنه يحرم عليهم أخذه، لكن هذه المفسدة مغمورة في مصلحة فك الأسير المسلم، والصورة المصلحية للأمر أن هذا إتلاف مال مقابل إنقاذ نفس، والنفس مقدم حفظها على المال باتفاق، لكن هذا الكلام قيده الفقهاء بما إذا كان المال يسيرًا نسبيًا، أما إذا كان كثيرًا بحيث يغير موازين القوى مع العدو فيُمنع من دفع هذا المال لأن المفسدة هنا صارت أكبر من المصلحة، فانتصار العدو على المسلمين فيه ذهاب الدين والنفس والمال والعرض، وهذا أكثر

---

٢٠٣ « البحر المحيط»، للزركشي ج ٧ ص ٢٨٠

٢٠٤ «الفتاوى الكبر»ى لابن تيمية ج ١ ص ٢٨٧.

٢٠٥ «الفروق» للقرافي ج٢ ص ٣٣

فسادًا من ذهاب أنفس الأسرى.

ويلخص لنا الشاطبي هذا الشرط -بعد أن عدد بعض الأمثلة- قائلًا: «... بل العقوبات كلها جلب مصلحة أو درء مفسدة يلزم عنها إضرار بالغير، إلا أن ذلك كله إلغاء لجانب المفسدة، لأنها غير مقصودة للشارع في شرع هذه الأحكام، ولأن الجالب والدافع أولى»[٢٠٦].

مسألة: هل سد الذريعة يشترط فيها قصد المتذرع؟ قد يفعل المكلف أمرًا الغالب على الناس استخدام للتوسل به إلى مفسدة لكنه في الحقيقة لا يقصد ذلك بل لم يدر في خلده أصلًا، فهل القصد الحسن يجعل هذا الفعل مباحًا وصحيحًا في حقه؟

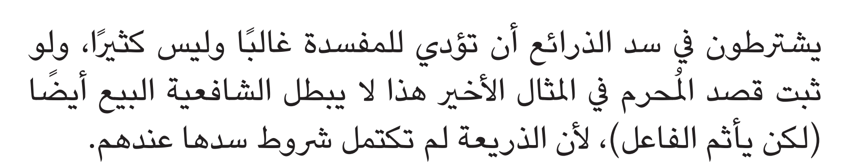
- مثال: مسلم سب آلهة المشركين، وهو ما يؤدي غالبًا أن يسب المشركون الله تعالى، وقصد المسلم ليس المفسدة المتوقعة قطعًا هو يقصد المصلحة فقط، لكنه مع ذلك يمنع من هذا الأمر بغض النظر عن قصده، وهو وإن كان يمنع في المثال المذكور للنص القرآني لكن علة المنع أو المصلحة الملائمة للمنع هي تأدية الأمر للمفسدة غالبًا، ولهذا نمنع من حفر بئر في طريق المسلمين وإن قصد الحافر مصلحة المسلمين بل ويعاقب على ذلك، رغم أنه لم يرد نص خاص بمنع حفر البئر وهكذا.

- أما لو اشترى من آخر سيارة بعشرة آلاف على أن يدفع له الثمن بعد سنتين، ثم وجد نفسه في حاجة إلى مال عاجل فعرض على من اشترى منه السيارة أن يأخذها منه بستة آلاف على أن يدفع له الثمن فورًا.

هذه صورة بيع العينة لكن البائع لم يقصد الربا، فمنع الصورة الحنابلة والمالكية وأبطلوا عقد البيع على أساس سد ذريعة الربا، وأباحها الشافعية لأن هذا -وإن كان يكثر- لكنه ليس غالبًا، وهم

---

٢٠٦ «الموافقات» للشاطبي ج٢ ص ٣٥٢



يشترطون في سد الذرائع أن تؤدي للمفسدة غالبًا وليس كثيرًا، ولو ثبت قصد المُحرم في المثال الأخير هذا لا يبطل الشافعية البيع أيضًا (لكن يأثم الفاعل)، لأن الذريعة لم تكتمل شروط سدها عندهم.

- أما في حالة عدم اكتمال شروط سد الذريعة فهنا يُنظر إلى نية الفاعل، وليس إلى الفعل، فإن كان قصده المفسدة فلا شك أنه يأثم، لكن العقد لا يبطل.

وللتوضيح أكثر أقول: منع التجاور في السكن سدًا لذريعة الزنا باطل غير صحيح بالاتفاق لأنه يؤدي للمفسدة نادرًا، لكن إن قام أحدهم باستئجار مسكن بجانب امرأة رغبة في الزنا ففعله يأثم عليه، وإن كنا لا نبطل عقد الإيجار لأنه في الظاهر صحيح، وهذه المسألة مفيدة جدًا في فهم رأي الشافعية والحنفية في الحيل وعدم سد بعض الذرائع.

الخلاصة: أن سد الذريعة معيار موضوعي يُنظر فيه إلى الفعل بغض النظر عن نية الشخص، فإن الحكم الشرعي أن تسد الذريعة -إن اكتملت شروط سدها- فيبطل تصرف الشخص بغض النظر عن نيته، وإن كان الحكم عدم سدها فيصح التصرف ظاهرًا وإن كانت نية الفاعل سيئة، فيأثم على سوء النية ولكن لا يبطل التصرف.

- يقول ابن القيم «الفعل أو القول المفضي إلى المفسدة قسمان... والثاني أن تكون موضوعة للإفضاء إلى أمر جائز أو مستحب فيتخذ وسيلة إلى المحرم **إما بقصده أو بغير قصد منه**... كمن يصلي تطوعا بغير سبب في أوقات النهي أو يسب أرباب المشركين بين أظهرهم أو يصلي بين يدى القبر لله ونحو ذلك »[٢٠٧] وبدأ بعدها -ابن القيم- في ذكر أدلة تحريم من يفعل هذا القسم ولو بدون قصد.

٢٠٧ «إعلام الموقعين»لابن قيم الجوزية ج ٣ ص ١٠٩ -١١٠

الفصل الحادي عشر: أمثلة على السياسة الشرعية المبنية على سد الذرائع

المثال الأول: ما حرم استعماله حرم اتخاذه:

قال السيوطي الشافعي: «القاعدة السادسة والعشرون: ما حرم استعماله حرم اتخاذه: ومن ثم حرم اتخاذ آلات الملاهي وأواني النقدين، والكلب لمن لا يصيد، والخنزير والفواسق، والخمر والحرير، والحلي للرجل.. فربما جره اتخاذه إلى استعماله»[٢٠٨].

فالنهي الوارد في نصوص الشرع هو عن العزف والاستماع لآلات اللهو (الموسيقى) والأكل في آنية الذهب والفضة لكن لم يرد نص بحرمة اقتناء هذه الأشياء والأصل الإباحة ومع ذلك أفتى الفقهاء بحرمة اقتنائها سدًا لذريعة استعمالها، فيكون مقتضى السياسة الشرعية أن تمنع الدولة المسلمة استعمال آلات اللهو وأواني الذهب والفضة وتمنع كذلك مُجرد اقتنائها.

المثال الثاني: حرمة وبطلان بيع السلاح للكافر الحربي ووقت الفتنة بين المسلمين:

هما في الحقيقة مثالان لكن جمعتهما في مثال لأبين الفارق بينهما، فالأصل أن السلاح سلعة من السلع التي يباح بيعها لأي أحد، لكن

---

٢٠٨ «الأشباه والنظائر» للسيوطي ج١ ص ١٥٠

قرر العلماء أنه يحرم بيعها لأشخاص معينين وفي حالات مخصوصة

- قال النووي: «بيع السلاح لأهل الحرب فحرام بالإجماع ولو باعهم إياه لم ينعقد البيع على المذهب الصحيح وبه قطع جماهير الأصحاب»[٢٠٩].

لم يرد نص في الكتاب أو السنة بحرمة بيع السلاح لأهل الحرب لكن النووي ينقل الإجماع على حرمة بيعه وذلك لأن السلاح إذا بيع لأهل الحرب ففي هذا مفسدة قطعية أو غالبة على المسلمين، ونحو ذلك أفتى الإمام مالك رحمه الله بل كره بيعه لمن يُتوقع أن يبيعه للعدو،

- قال ابن رشد: «قال أشهب بن عبد العزيز: سئل مالك عن التجارة في النبل والسيوف والسلاح، قال: لا بأس بذلك، ولم تزل الناس يجيزونه إلا أن يخاف أن يصل إلى العدو.

قال محمد بن رشد: وهذا كما قال: لأن السلاح لا يحل أن يباع من العدو، ولا ممن يحمله إلى العدو، فلا يحل للرجل أن يتجر فيه إذا علم أنه يصل إلى العدو، مثل أن يكون الذين يبتاعونه منه يخرجون إلى بلد يحمل منه للعدو، ويكره ذلك إذا خاف أن يصل إليهم، قاله مالك »[٢١٠].

أما بيع السلاح وقت الفتنة بين المسلمين فاحتمالية استخدامه في الفتنة ليست قطعية ولا غالبة وإن كانت كثيرة فهنا يختلف العلماء في المسألة، فيمنع المالكية والحنابلة البيع جريًا على قواعدهم في سد الذرائع[٢١١] إن كان الفعل يؤدي إليها كثيًرا، بينما يبيحه الشافعية

٢٠٩ «المجموع شرح المهذب» للنووي ج٩ ص ٤١٣

٢١٠ «البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة» لأبي الوليد محمد بن رشد ج٤ -ص١٧٣

٢١١ الحديث الوارد عن النبي ﷺ في النهي عن ذلك ضعفه ابن حجر وغيره وهو موقوف على عمران بن الحصين رضي الله عنه، انظر فتح الباري شرح صحيح البخاري كتاب البيوع ج ٤ ص ٣٢٣

والحنفية مع الكراهة لأن تأديته للمفسدة ليس قطعيًا ولا غالبًا.

- قال الماوردي الشافعي-رحمه الله-: «قال الشافعي رحمه الله تعالى: « وأكره بيع العصير ممن يعصر الخمر والسيف ممن يعصي الله به ولا أنقض البيع «. قال الماوردي: وإنما كرهنا بيع العصير من التمر والزبيب والعنب على من يعصر الخمر وبيع اللصوص وقطاع الطرق وأهل البغي لما فيه من معونتهم على المعصية وإن كان البيع صحيحا لأمرين:

أحدهما: أن المعصية ليست في الحال وإنما هي مظنونة في ثاني الحال فلم يمنع صحة البيع في الحال.

والثاني: أنه قد يجوز أن لا يعصي الله تعالى به فيجعل العصير خلًا ويجاهد بالسلاح في سبيل الله تعالى»[٢١٢]

- بينما قال ابن قدامة الحنبلي: «فصل: وهكذا الحكم في كل ما يقصد به الحرام، كبيع السلاح لأهل الحرب، أو لقطاع الطريق، أو في الفتنة... فهذا حرام، والعقد باطل «[٢١٣]

فالدولة المسلمة تمنع تمامًا بيع السلاح للكافر الحربي وتبطل ما تم عقده من بيوع، وهذه من السياسة الشرعية المبنية على سد الذرائع، بينما في بيع السلاح للمسلمين وقت الفتنة لأهل الفتنة هناك رأيان في السياسة الشرعية الواجب اتباعها بناء على الخلاف في سد ذرائع ما يكون قصد الفساد فيه كثيرًا وليس قطعيًا أو غالبًا، وإن كان-في عين هذا المثال- الأمر أقرب أن تكون فائدته العملية في أحكام القضاء من حيث انعقاد البيع أو بطلانه، لأن للحاكم أن يلجأ إلى مصادر أخرى من مصادر السياسة الشرعية لمنع هذا البيع وإن رأى أن قول الشافعية والحنفية هو الصواب، والله أعلم.

---

٢١٢ «الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي» للماوردي ج ٥ ص ٢٧٠

٢١٣ «المغني» لابن قدامة ج٤ ص١٦٨



المثال الثالث: منع الاختلاط بين الرجال والنساء:

وجود النساء مع الرجال في مكان واحد مع ستر النساء لعوراتهن لم يرد نص من كتاب أو سنة صريح بتحريمه، لكنه ذريعة للفساد خاصة إذا كان وجودهم معًا لفترات طويلة كأماكن العمل ودور التعليم، ولهذا نص كثير من أهل العلم على حرمة هذا الأمر سدًا للذريعة.

- قال السرخسي الحنفي: «وينبغي للقاضي أن يقدم النساء على حدة والرجال على حدة؛ لأن الناس يزدحمون في مجلسه، وفي اختلاط النساء مع الرجال عند الزحمة من الفتنة والقبح ما لا يخفى»[٢١٤]

- وقال شهاب الدين المالكي: «(ولا منكر بين) أي مشهور ظاهر، كاختلاط الرجال بالنساء»[٢١٥]

- وقال ابن حجر الهيتمي الشافعي «قال غيره: أما سماع أهل الوقت فحرام بلا شك ففيه من المنكرات كاختلاط الرجال بالنساء »[٢١٦]

- وقال ابن القيم الحنبلي: «ومن ذلك: أن ولي الأمر يجب عليه أن يمنع اختلاط الرجال بالنساء في الأسواق، والفرج، ومجامع الرجال. قال مالك – رحمه الله – ورضي عنه: أرى للإمام أن يتقدم إلى الصياغ في قعود النساء إليهم، وأرى ألا يترك المرأة الشابة تجلس إلى الصياغ فأما المرأة المتجالة والخادم الدون التي لا تتهم على القعود ولا يتهم من تقعد عنده: فإني لا أرى بذلك بأسًا، انتهى.

فالإمام مسؤول عن ذلك، والفتنة به عظيمة... ويجب عليه منع النساء من الخروج متزينات متجملات، ومنعهن من الثياب التي يكن بها كاسيات عاريات، كالثياب الواسعة والرقاق، ومنعهن من حديث

٢١٤ «المبسوط» للسرخسي ج ١٦ ص ٨٠

٢١٥ «الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني» لشهاب الدين المالكي ج٢ ص ٣٢٢

٢١٦ «الزواجر عن اقتراف الكبائر» لابن حجر الهيتمي ج٢ ص ٣٤٥

الرجال، في الطرقات، ومنع الرجال من ذلك. وإن رأى ولي الأمر أن يفسد على المرأة – إذا تجملت وتزينت وخرجت – ثيابها بحبر ونحوه، فقد رخص في ذلك بعض الفقهاء وأصاب، وهذا من أدنى عقوبتهن المالية.

وله أن يحبس المرأة إذا أكثرت الخروج من منزلها، ولا سيما إذا خرجت متجملة، بل إقرار النساء على ذلك إعانة لهن على الإثم والمعصية، والله سائل ولي الأمر عن ذلك.

وقد منع أمير المؤمنين عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – النساء من المشي في طريق الرجال، والاختلاط بهم في الطريق. فعلى ولي الأمر أن يقتدي به في ذلك... ولا ريب أن تمكين النساء من اختلاطهن بالرجال: أصل كل بلية وشر، وهو من أعظم أسباب نزول العقوبات العامة، كما أنه من أسباب فساد أمور العامة والخاصة، واختلاط الرجال بالنساء سبب لكثرة الفواحش والزنا»[٢١٧] يلاحظ ذكر ابن القيم هنا العديد من المسائل التي يرى تحريمها بناء على قاعدة سد الذرائع والاختلاط أحدها.

– ومن فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء: «... يحرم اختلاط الرجال بالنساء.

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء

عضو... عضو... نائب الرئيس... الرئيس

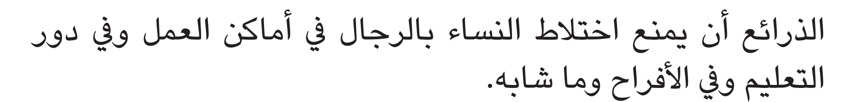
عبد الله بن قعود... عبد الله بن غديان... عبد الرزاق عفيفي... عبد العزيز بن عبد الله بن باز»[٢١٨]

فعلى ولي الأمر من باب السياسة الشرعية المعتمدة على أصل سد

---

٢١٧ «الطرق الحكمية» لابن القيم ج١ ص٢٣٧– ٢٣٨

٢١٨ فتاوى اللجنة الدائمة ج ١٧ ص ١٥٣



الذرائع أن يمنع اختلاط النساء بالرجال في أماكن العمل وفي دور التعليم وفي الأفراح وما شابه.

- هذا المثال وما سبقه من أمثلة وإن لم يدل عليها دليل خاص من كتاب أو سنة لكن دلت على علة تحريمهم أدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة أفادت بمجموعها مصلحة ملائمة وهي سد الذريعة للفساد.



الفصل الثاني عشر:
فتح الذريعة

ذكر العلماء أن الذريعة -التي هي الوسيلة- كما يجب سدها إن كانت مشروعة لكن تؤدي لمفسدة أعلى، فيجب فتحها كذلك إن كانت غير مشروعة، محرمة أو مكروهة، لكن تؤدي لمصلحة شرعية أعلى

- يقول القرافي: «اعلم أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها وتكره وتندب وتباح فإن الذريعة هي الوسيلة فكما أن وسيلة المحرم محرمة فوسيلة الواجب واجبة كالسعي للجمعة والحج، وموارد الأحكام على قسمين مقاصد وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل وهي الطرق المفضية إليها، وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم وتحليل غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها، والوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل وإلى ما يتوسط متوسطة «[٢١٩][٢٢٠].

وعلى ذلك فروع كثيرة أشرنا لكثير منها قبل؛ مثل دفع مال إلى الكفار الحربيين من أجل فك أسرى المسلمين، فدفع المال للكفار محرم

---

٢١٩ « الفروق» للقرافي ج٢ ص ٣٣

٢٢٠ قال ابن فرحون «تنبيه: وقد تقدم أن وسيلة المحرم محرمة قال القرافي وقد تكون وسيلة المحرم غير محرمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة، كالتوسل إلى فداء الأسرى بدفع المال إلى العدو الذي هو محرم عليهم الانتفاع به، لكونهم مخاطبين بفروع الشريعة عندنا، وكذلك دفع مال لرجل يأكله مجانا حتى لا يزني بامرأة إذا عجز عن ذلك إلا به، وكذلك دفع المال للمحارب حتى يخلص هو صاحب المال واشترط مالك فيه الإشارة» تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام ج٢ ص ٣٦٦

لكن فك أسرى المسلمين مصلحة أكبر،

- وكما يقول السيوطي الشافعي « قال الشيخ أبو حامد [الغزالي] وغيره: لا يجوز للمسلم أن يدفع مالًا إلى الكفار المحاربين إلا في صور: إذا أحاط العدو بالمسلمين من كل جهة، ولا طاقة لهم به. وإذا كان في أيديهم أسرى من المسلمين، يجب افتداؤهم»[٢٢١]

ووضح سبب ذلك في قوله: «لأن مفسدة بقائهم في أيديهم، واصطلامهم للمسلمين أعظم من بذل المال»[٢٢٢].

لكني لن أطيل في ذكر الأمثلة هنا، لأن هذه المسألة إنما هي فرع عن قاعدة «وجوب دفع أعظم المفسدتين بالتزام أدناهما» التي أسهبنا في الحديث عنها سابقًا[٢٢٣] وأعيد وأكرر أن فتح الذرائع أو سد الذرائع هما فرعان من المصلحة الملائمة كما تبين هذا جليًا.

والحمد لله رب العالمين

❊ ❊ ❊

---

٢٢١ «الأشباه والنظائر» للسيوطي ج١ ص ٤٩١

٢٢٢ المرجع السابق ج١ ص ٨٧

٢٢٣ راجع ص ١١٥ وما بعدها من هذا المؤلف

الفصل الثالث عشر:
الاستحسان

وقد انقسم الأصوليون إلى فريقين في اعتبار الاستحسان مصدرًا من مصادر التشريع، فاعتبره المالكية والحنفية بينما رفضه الحنابلة والشافعية واشتد نكيرهم عليه، وعند التحقيق نجد أن الخلاف يرجع للألفاظ، وأن الاستحسان ليس إلا نوعًا من المصالح الملائمة التي يقول بها الأئمة الأربعة جميعًا على اختلاف بين موسع ومضيق، وهذا ما سنبينه الآن – بحول الله وقوته- عند ذكر تعريفات الحنفية والمالكية للاستحسان.

- قال البزدوي الحنفي «وإنما الاستحسان عندنا أحد القياسين لكنه يسمى به».

وقال علاء الدين البخاري الحنفي في الشرح «قال بعضهم هو العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه كما أشار إليه الشيخ [البزدوي] »[٢٢٤].

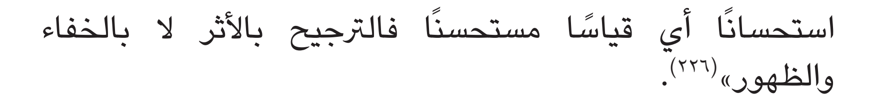
- وقال السرخسي: «والقياس والاستحسان في الحقيقة قياسان وإنما يؤخذ بما يترجح بظهور أثره أو قوة في جانب صحته»[٢٢٥].

وقال أيضًا: «والقياس والاستحسان في الحقيقة قياسان: أحدهما جلي ضعيف أثره فسمي قياسًا والآخر خفي قوي أثره فسمي

---

٢٢٤ «كشف الأسرار شرح أصول البزدوي» لعلاء الدين البخاري ج٤ ص ٣

٢٢٥ «المبسوط» للسرخسي ج٢ ص ٩



استحسانًا أي قياسًا مستحسنًا فالترجيح بالأثر لا بالخفاء والظهور»[٢٢٦].

فالقياس عند الحنفية - على هذه التعريفات - هو ترك موجب القياس أو عموم القياس، لقياس أولى أو أخفى وهو عند التحقيق المصلحة الملائمة، فمثلًا أخذ الأجرة على تحفيظ القرآن غير جائز عند الحنفية قياسًا على باقي القربات الخالصة التي لا يجوز أخذ المال على أدائها، لكن استمرار هذا القياس في تحفيظ الناس القرآن سيؤدي إلى انشغال الحفاظ بشؤون معيشتهم تحصيلًا لأسباب الكسب، ويتركون شأن التعليم، فيضيع حفظ القرآن بين الناس، ولهذا أفتى متأخرو الحنفية بجواز أخذ الأجر على تعليم القرآن استحسانًا، فهناك تعارض القياس مع مصلحة ملائمة شرعية عامة، فقدموا هذه المصلحة على اطراد القياس لأنهم وجدوا أنه لا يمكن أن يكون مقصود الشارع من منع أخذ الأجرة على فعل القربات أن يطرد هذا حتى لو أدى لضياع تعلم القرآن بين الناس، فهذا يعارض ما يستقرئه المجتهد من أدلة لا حصر لها في الشريعة، فالذي خصص هذا القياس هو هذه الأدلة وليس ذوق المجتهد.

- ونفس الأمر - في مفهوم الاستحسان - عند المالكية يقول الشاطبي: «ومما ينبني على هذا الأصل قاعدة الاستحسان، وهو -في مذهب مالك- الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي، ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل [سميناه المصلحة الملائمة] على القياس، فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة، كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمرًا، إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك، وكثير ما يتفق هذا في الأصل الضروري مع الحاجي والحاجي مع التكميلي، فيكون

---

٢٢٦ «المبسوط» للسرخسي ج١٠ ص ١٤٥



إجراء القياس مطلقًا في الضروري يؤدي إلى حرج ومشقة في بعض موارده، فيستثنى موضع الحرج، وكذلك في الحاجي مع التكميلي، أو الضروري مع التكميلي وهو ظاهر»[٢٢٧].

وكلام الشاطبي واضح - لا لبس فيه - في تفرع الاستحسان عند الإمام مالك عن المصالح الملائمة، بل ويمثل المالكية كثيرًا بأمثلة مشتركة على المصلحة الملائمة (التي يسمونها مرسلة) وعلى الاستحسان.

لكن ينبغي ملاحظة أن هناك تعريفات أخرى للاستحسان عند الحنفية والمالكية منها «معارضة القياس بكتاب أو سنة أو إجماع أو ضرورة أو قياس أقوى» ومنها غير ذلك، الشاهد أنه على ما أسلفنا من تعريفات عند فقهاء كبار معتمدين في المذهبين، فإن الاستحسان فرع من فروع نظرية المصلحة، والسياسة الشرعية المنبنية عليه فرع عن هذه النظرية كذلك.



---

٢٢٧ «الموافقات» للشاطبي ج٥ ص ١٩٤، ١٩٥

الفصل الرابع عشر:
قاعدة منع التحيل

هذه القاعدة فرع عن نظرية المصلحة كذلك ونوع من أنواع المصالح الملائمة، بل هي عند التحقيق فرع من فروع سد الذرائع الذي هو بدوره فرع عن المصالح الملائمة كما سبق وذكرنا.

والمقصود بالحيل في الشريعة :هو قصد التوصل إلى تحويل حكم لحكم آخر باستخدام واسطة مشروعة.

ومثالها ما فعله اليهود حين حُرم عليهم الصيد يوم السبت فجاءتهم حيتانهم يوم سبتهم شرعًا ويوم لا يسبتون لا تأتيهم، فلجؤوا لحيلة وهي نصب الشباك يوم الجمعة وهذا عمل مشروع لم يحرم عليهم (هذه الواسطة المشروعة)، ثم أخذوها يوم الأحد، فتوصلوا بالواسطة المشروعة في الأصل لأخذ الصيد المُحرم عليهم يوم السبت، فمسخهم الله قردة وخنازير عقوبة لهم ولم تفلح هذه الحيلة في تحويل الحكم.

<u>والتحيل يمكن تقسيمه إلى ثلاثة أنواع:</u>

تحيل بفعل مشروع لتحصيل أمر ممنوع.

تحيل بفعل ممنوع لتحصيل أمر مشروع.

تحيل بفعل مشروع لتحصيل أمر مشروع.

النوع الأول: مثل من يتفق مع آخر أن يهبه ماله على رأس الحول



ليفر من الزكاة ثم يتهبه منه مرة أخرى، فالهبة مشروعة مندوب إليها بالأصل لكنها غير مقصودة بهذا العقد بل المقصود بها التهرب من أداء الزكاة، ولا شك أن هذا قصد محرم يأثم فاعله لأنه مناف للمقاصد والمصالح التي شرعت لها الأحكام، فالهبة استحبت شرعًا لما فيها من التوسعة على المسلمين ونفع بعضهم بعضًا وإدخال الألفة بينهم أما في الصورة المذكورة فقد تم استخدامها للتضييق على المسلمين ومنع المال عن من يستحقه من أهل الزكاة.

ومثل رجل يريد شراء ذهب ولا يوجد معه نقود حالة فيتفق معه الصائغ أن يقرضه ثمن الذهب على أن يقضي الدين بعد سنة بشرط أن يشتري منه بما سيقرضه إياه الذهب حالًا، فالقرض حلال مشروع مندوب إلى بذله لمن يطلبه لأن فيه توسعة على المسلمين لكن الصائغ لا يريد به ما قُصد من أجله بل يريد التحايل بالقرض على ربا النسيئة، ومثله بيع العينة الذي ذكرناه قبل[٢٢٨]، فمن قصد بهذه الحيل الوصول لهذه النتائج فلا شك أن قصده محرم لا يبيحه أحد، فإن نص على هذا القصد كشرط في العقد فالشرط حرام والعقد باطل باتفاق الأئمة الأربعة[٢٢٩] وإن لم ينص عليه لكن دلت الملابسات المحيطة بالعقد على قصده، أو كثر استخدام هذا العقد كذريعة للمحرم فإن المالكية والحنابلة يبطلون العقد أيضًا بينما يصححه الحنفية والشافعية ليس تحليلًا للحيل والقصد المحرم المنافي لمقصود الشارع، ولكن لاعتبار مصلحة أخرى يرونها أقوى وهي مصلحة استقرار التعاملات والعقود، حيث لا يمكن الاطلاع على النيات ولنا الظاهر والله يتولى السرائر.

هذا وقد دلت أدلة كثيرة في الشرع على تحريم الحيل وإن لم تنص (أغلبها) على تحريم الحيل بعينها، لكن أفادت بمجموعها سد باب التحيّل للتوصل به إلى إباحة المحرم، ومن يعلم أن الأحكام الشرعية

---

٢٢٨ انظر ص ٤٩ من هذا المؤلف

٢٢٩ «نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي» لحسين حامد ص ٢٨٤

شُرعت لمقاصد ومصالح لا يمكن أن يقبل بحال أن تكون الحيل وسيلة لتحليل المحرم أو إسقاط الواجب.

- قال الشاطبي: «كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل»[٢٣٠].

- وقال ابن القيم: «وقد تظاهرت أدلة الشرع وقواعده على أن القصود في العقود معتبرة، وأنها تؤثر في صحة العقد وفساده وفي حله وحرمته، بل أبلغ من ذلك، وهي أنها تؤثر في الفعل الذي ليس بعقد تحليلًا وتحريمًا فيصير حلالًا تارة وحرامًا تارة باختلاف النية والقصد، كما يصير صحيحًا تارة وفاسدًا تارة باختلافها»[٢٣١].

النوع الثاني: مثل أن يكون له دين على آخر والآخر منكر للدين ولا توجد بينة للدائن، وكان للمدين وديعة عنده على نفس قدر الدين ولا بينة عليها أيضًا فيجحدها الدائن ليأخذ حقه منها، أو يسرق من المدين بقدر حقه.

وهذه مسألة اختلف فيها أهل العلم على أقوال شتى، فأباحها الحنفية وتوسعوا فيها وتوسط الشافعية ومنعها الحنابلة لقول رسول الله ﷺ « أَدِّ الْأَمَانَةَ إِلَى مَنْ ائْتَمَنَكَ، وَلا تَخُنْ مَنْ خَانَكَ»[٢٣٢] ولابن تيمية تفصيل في التفريق بين جحد الأمانة والأمور التي يلحق بها شين وعار وتقحّم للشبهات وبين الطرق الأخرى التي يمكن تحصيل الحق المشروع بها وإن كانت الوسيلة في الأصل غير مشروعة.

النوع الثالث: وهو من الحيل المباحة شرعًا، قال عنها ابن القيم «أن يحتال على التوصل إلى حق أو على دفع الظلم بطريق مباحة لم توضع

---

٢٣٠ «الموافقات» ج٢ ص٣٣٣

٢٣١ «إعلام الموقعين» ج٣ ص ٨٩

٢٣٢ رواه الترمذي وصححه الألباني.

موصلة إلى ذلك، بل وضعت لغيره، فيتخذها هو طريقا إلى هذا المقصود الصحيح»(٢٣٣).

ومثالها أن يكون من وجب عليه الزكاة له دين على معسر، فلا يحل شرعًا أن يُسقط الدين مقابل الزكاة، لكنه يلجأ لحيلة فيعطي المعسر زكاته (وهذا فعل مشروع) ويطلب منه سداد الدين (وهذا طلب مشروع كذلك) فتوصل بالمشروع للمشروع وإن كانت الوسيلة لم تشّرع لهذا الفعل بالأصل.

- وهذه القاعدة مفيدة في ضبط الكثير من مسائل السياسة الشرعية التي قد يُحتاج فيها للحيل، فلابد أن يعرف من يعمل بالسياسة ما يُشرع من هذه الحيل وما لا يشرع، فليست كل الحيل محرمة ولا كلها مباحة.

ويلخص لنا ابن تيمية قاعدة الحيل تلخيصًا دقيقًا رائعًا، مبينًا في نفس الوقت أمثلة لاستخدامها في السياسة الشرعية فيقول:

«ليس كل ما يسمى في اللغة حيلة أو يسميه بعض الناس حيلة، أو يسمونه آلة - مثل الحيلة المحرمة - حرامًا فإن الله سبحانه قال في تنزيله: {إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا} فلو احتال المؤمن المستضعف على التخلص من بين الكفار لكان محمودًا في ذلك ولو احتال مسلم على هزيمة الكافر، كما فعل نعيم بن مسعود يوم الخندق، أو على أخذ ماله منهم، كما فعل الحجاج بن علاطة، وعلى قتل عدو لله ولرسوله كما فعل النفر الذين احتالوا على ابن أبي الحقيق اليهودي وعلى قتل كعب بن الأشرف إلى غير ذلك لكان محمودًا أيضًا، فإن النبي ﷺ قال: « الحرب خدعة». وكان إذا أراد غزوة ورى بغيرها وللناس في التلطف وحسن التحيل على حصول ما فيه رضا الله ورسوله، أو دفع ما يكيد الإسلام

٢٣٣ «إعلام الموقعين» ج ٣ ص ٢٦١

وأهله سعي مشكور.

والحيلة مشتقة من التحول... ثم غلبت بعرف الاستعمال على ما يكون من الطرق الخفية إلى حصول الغرض وبحيث لا يتفطن له إلا بنوع من الذكاء والفطنة فإن كان المقصود أمرًا حسنًا كانت حيلة حسنة، وإن كان قبيحًا كانت قبيحة، ولما قال النبي ﷺ: «لا ترتكبوا ما ارتكبت اليهود فتستحلون محارم الله بأدنى الحيل». صارت في عرف الفقهاء إذا أطلقت قصد بها الحيل التي يستحل بها المحارم كحيل اليهود، وكل حيلة تضمنت إسقاط حق الله، أو الآدمي، فهي تندرج فيما يستحل بها المحارم، فإن ترك الواجب من المحارم.

ألا ترى أن النبي ﷺ سمى الحرب خدعة؛، ثم إن الخداع في الدين محرم بكتاب الله وسنة رسوله وقالت أم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط وكانت من المهاجرات سمعت رسول الله ﷺ يقول: « ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس فينمي خيرًا، أو يقول خيرًا» متفق عليه وفي رواية لمسلم: « ولم يرخص في شيء مما يقول الناس إلا في ثلاث يعني الحرب والإصلاح بين الناس، وحديث الرجل امرأته، وحديث المرأة زوجها، وفي رواية له قال الزهري ولم أسمع يرخص في شيء مما يقول الناس أنه كذب إلا في ثلاث»، وبالجملة يجوز للإنسان أن يظهر قولًا وفعلًا مقصوده به مقصود صالح، وإن ظن الناس أنه قصد به غير ما قصد به إذا كانت فيه مصلحة دينية مثل دفع ظلم عن نفسه، أو عن مسلم، أو دفع الكفار عن المسلمين أو الاحتيال على إبطال حيلة محرمة، أو نحو ذلك فهذه حيلة جائزة.

وإنما المحرم مثل أن يقصد بالعقود الشرعية ونحوها غير ما شرعت العقود له، فيصير مخادعًا لله، كما أن الأول خادع الناس ومقصوده حصول الشيء الذي حرمه الله لولا تلك الحيلة وسقوط الشيء الذي يوجبه الله تعالى لولا تلك الحيلة، كما أن الأول مقصوده إظهار دين الله ودفع معصية الله، ونظير هذا أن يتأول الحالف من يمينه إذا

استحلفه الحاكم لفصل الخصومة، فإن يمينك على ما يصدقك به صاحبك، والنية للمستحلف في مثل هذا باتفاق المسلمين ولا ينفعه التأويل وفاقًا، وكذلك لو تأول من غير حاجة لم يجز عند الأكثر من العلماء، بل الاحتيال في العقود أقبح من حيث إن المُخادَع فيها هو الله تعالى، ومن خادع الله فإنما خدع نفسه وما يشعر، ولهذا لا يبارك لأحد في حيلة استحل بها شيئا من المحرمات»[٢٣٤].

❊ ❊ ❊

٢٣٤ «الفتاوى الكبرى» لابن تيمية ج ٦ ص ١٠٦

خاتمة الباب:

تحدثنا عن المصالح الملائمة كثيرًا باعتبارها أصلًا من أصول السياسة الشرعية التي يدور حولها وحول ما يتفرع منها الكثير من الخلاف، وبينا أن أغلب هذا الخلاف لفظي وأنها كأصل متفق عليها بين أهل العلم القائلين بالقياس، وهم جماهير علماء أهل السنة والجماعة من حنفية ومالكية وشافعية وحنابلة، وإن حدث خلاف بينهم فهو على توسيع وتضييق العمل بها،

ولهذا الخلاف تعلق كذلك بما يعتبره الفقهاء من مصادر التشريع غير المصلحة الملائمة ويقدمه عليها، فمن يرى قول الصحابي حجة يُقدم على القياس سيكون عنده نصوص في وقائع أكثر ويكون لجوؤه للقياس أقل وهكذا.

إلا أنه لابد من ضوابط نضبط بها استخدام المصلحة الملائمة حتى لا تكون بابًا لتغيير ثوابت الدين وقطعياته أو تغيير الراجح فيه ومراد الله منه بدعوى المصلحة الملائمة، وقد أشرنا لكثير من هذه الضوابط في ثنايا سطور هذا الباب، لكن لأهميتها الكبيرة نفرد لها الباب القادم كاملًا -بإذن الله-.

❋ ❋ ❋



الباب الخامس:

ضوابط المصلحة

المصالح الملائمة تعتمد على عمومات واسعة ثبتت بالاستقراء من نصوص الكتاب والسنة وإجماعات الأمة ولهذا فلها قوة دلالة كبيرة وينبني عليها الآلاف من الأحكام الشرعية، وإن الضلال في فهم أو استعمال مصلحة أو أكثر من هذه المصالح يؤدي إلى فساد كبير وضرر عظيم في أمور الدنيا والآخرة، وقد يستخدمها الجهال أو الضلال من طرفي الغلو والتفريط لتبرير باطلهم وتغطية فساد قصدهم وسوء نيتهم بغطاء شرعي اسمه المصلحة، وكان هذا داعيًا للبعض أن ينكر هذا الأصل من أساسه زاعمًا أنه يحمي جناب الشريعة وحمى الدين من الضُلّال والجُهّال ففاته بسبب هذا خير عظيم وفوّت مصالح جمة أتى بها الشرع الحنيف فأساء من حيث أراد الإحسان وأفسد من حيث ظن الإصلاح، ولهذا كان يجب التنبيه على الضوابط الشرعية التي قررها أهل العلم الراسخون، بما فهموه من نصوص الشرع الحنيف، للتعامل والاستفادة من هذا الأصل العظيم من أصول التشريع، لنغلق باب الفساد والجهل والضلال على من يستخدمها بغير حق، ونفتح باب الهدى والنور واتباع سبيل المؤمنين والسلف الصالحين لمن كان الحق مبتغاه ونصرة الدين نصب عينيه.

وقد أشرنا في الباب السابق للكثير من هذه الضوابط في ثنايا السطور لكننا نعيدها هنا مفصلة مبرزة للتأكيد عليها مع إضافة ضوابط أخرى مهمة، وإن كنت أؤكد أني لن أحصر كل الضوابط فالمبحث طويل وذو تخصص دقيق لا يُلائم ما رمت إليه من اختصار في هذا المؤلف، وأمر آخر وهو أن بعض ما سأذكر من ضوابط ليس إلا فرعًا عن بعض المصالح الملائمة لكن ذكره مهم للتأكيد عليه من ناحية، ومن ناحية أخرى لعموم البلوى به، والله المستعان وعليه التكلان.

الضابط الأول: أن تكون المصلحة ملائمة لجنس تصرفات الشارع

وهذا شرط بدهي، فالمصلحة الملائمة هي المصلحة التي دل على جنسها الشارع بتواطؤ عدد من أدلة الكتاب أوالسنة أوالإجماع أو بها جميعًا وإن لم يدل دليل على عينها.

- يقول الغزالي: «فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطرحة، ومن صار إليها فقد شرع كما أن من استحسن فقد شرع [هذا على تعريفه للاستحسان والذي لا يقول به الحنفية والمالكية] وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودًا بالكتاب والسنة والإجماع فليس خارجًا من هذه الأصول، لكنه لا يسمى قياسًا بل مصلحة مرسلة [وهي الملائمة على اصطلاحنا هنا][٢٣٥]، إذ القياس أصل معين وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الأمارات تسمى لذلك مصلحة مرسلة، وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتباعها بل يجب القطع بكونها حجة»[٢٣٦].

وخلاف الإمام الغزالي في تسميتها قياسًا هو خلاف في العبارة كما يتضح من كلامه، وقد بينا قبل أنها من جنس القياس ولكنه قياس بجنس العلة وليس بعينها[٢٣٧].

الضابط الثاني: ألا تخالف المصلحة نصًا من كتاب أو سنة أو

---

٢٣٥ لم أقصد بتسميتها بالملائمة تبديل ما رسمه الأئمة لها من اسم، وذلك لأن الأئمة من ناحية لم يتفقوا على مدلول واحد للاسم كما أشرت كثيرًا، ومن ناحية أخرى أردت الفرار من الخلاف اللفظي بين كثير من الأئمة في المسألة لئلا يحدث تشتت للقارئ.

٢٣٦ «المستصفى» ج١ ص ١٧٩

٢٣٧ انظر ص ٨٢ وما بعدها من هذا المؤلف



إجماع أو قياسًا أقوى منها

فإن خالفت شيئًا من ذلك صارت مصلحة ملغاة، بل التحقيق أنها ليست مصلحة أصلًا، فلا توجد مصلحة ملائمة حقيقية في نفسها وهي في نفس الوقت تخالف نصًا أو إجماعًا أو قياسًا أولى منها، بل هي مصلحة موهومة ويكون فائدة ظهور مخالفتها أن يعرف من يستخدمها أنه قد ضل في اعتبار تلك مصلحة،

- قال ابن تيمية «وحقيقة الأمر أنه لم يشرع شيء على خلاف القياس الصحيح بل ما قيل: إنه على خلاف القياس: فلا بد من اتصافه بوصف امتاز به عن الأمور التي خالفها واقتضى مفارقته لها في الحكم وإذا كان كذلك فذلك الوصف إن شاركه غيره فيه فحكمه كحكمه وإلا كان من الأمور المفارقة له. »[٢٣٨]

- وقال أيضًا « ما جاء عن النبي ﷺ في هذا الباب وغيره كله حق يصدق بعضه بعضا وهو موافق لفطرة الخلائق وما جعل فيهم من العقول الصريحة والقصود الصحيحة لا يخالف العقل الصريح ولا القصد الصحيح ولا الفطرة المستقيمة ولا النقل الصحيح الثابت عن رسول الله ﷺ. وإنما يظن تعارضها من صدق بباطل من النقول. أو فهم منه ما لم يدل عليه؛ أو اعتقد شيئًا ظنه من العقليات وهو من الجهليات. أو من الكشوفات وهو من الكسوفات - إن كان ذلك معارضًا لمنقول صحيح - وإلا عارض بالعقل الصريح أو الكشف الصحيح ما يظنه منقولًا عن النبي ﷺ ويكون كذبًا عليه، أو ما يظنه لفظًا دالًا على شيء ولا يكون دالًا عليه «[٢٣٩].

- ويقول الشاطبي»إن المصالح التي تقوم بها أحوال العبد لا يعرفها حق معرفتها إلا خالقها وواضعها وليس للعبد بها علم إلا من بعض الوجوه والذي يخفى عليه منها أكثر من الذي يبدو له، فقد يكون

---

٢٣٨ مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٢٠ ص ٥٥٦

٢٣٩ مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٦ ص ٥٨٠

ساعيًا في مصلحة نفسه من وجه لا يوصله إليها أو يوصله إليها عاجلًا لا آجلًا أو يوصله إليها ناقصةً لا كاملةً أو يكون فيها مفسدة تربو في الموازنة على المصلحة فلا يقوم خيرها بشرها»[٢٤٠]

وفتوى الفقيه يحيى بن يحيى التي تُضرب مثالًا للمصلحة الملغاة حيث أفتى الملك بتعين الصيام في حقه كفارة عن الوقاع في نهار رمضان مخالفًا النص والإجماع اللذين دلا على ترتيب الكفارة بدءًا بالعتق أو التخيير بين العتق والصيام والإطعام (رأيان معتبران لأهل العلم) وعلل الفقيه ذلك بأن هذه مصلحة ملائمة لأن الملك لا ينزجر إلا بذلك، فأبطل أهل العلم فتواه وذكروا أن المصلحة ملغاة لمخالفتها النص والإجماع، فإنه عند التحقيق لا نجد كذلك أن هذه المصلحة ملائمة في هذا الموقع بل هي مصلحة خالفت مصلحة أكبر وهي تشوف الشرع للعتق فمصلحة زجر الملك عن الوقاع في نهار رمضان أقل فائدة - من جهة مقاصد الشريعة- من مصلحة عتق الرقاب المؤمنة.

والقصد أنه بميزان المصالح والمفاسد (وقبل النظر لمصادمة المصلحة للنص) نستطيع أن ندرك أن هذه المصلحة ليست ملائمة في الأساس لتصرفات الشارع.

فالغرض - عند التحقيق - ليس ضبط المصلحة، بل التأكد من صحة استنباطها واستخدامها وتناولها للعين محل الحكم.

أما مخالفة المصلحة لما يغلب على الظن من عمومات النصوص وظواهرها وتقييدها للعام وتأويلها للظاهر فهي مسألة ذات نظر دقيق يقوم بها الفقيه المجتهد ليرجح بين درجات غلبة الظن ويبحث عن الأقرب لمقصود الشارع كما أفضنا في الحديث عن هذه المسألة في الباب السابق[٢٤١].

---

٢٤٠ « الموافقات» للشاطبي ج ١ ص ٥٣٧

٢٤١ انظر ص ١٣٠ من هذا المؤلف



الضابط الثالث: لا اعتبار لباب المصالح في العبادات

استغل البعض باب المصالح الملائمة لفتح باب البدع في العبادات، ولا متعلق لهم بذلك إلا الأوهام والضلالات الباطلة، ولهذا كان من ضوابط المصلحة الملائمة ألا يُلتفت لها في باب العبادات لأسباب كثيرة بينها الشاطبي أتم بيان فقال:

«ولذلك التزم مالك في العبادات عدم الالتفات إلى المعاني وإن ظهرت لبادي الرأي، وقوفًا مع ما فهم من مقصود الشارع فيها من التسليم على ما هي عليه، فلم يلتفت في إزالة الأخباث، ورفع الأحداث، إلى مطلق النظافة التي اعتبرها غيره، حتى اشترط في رفع الأحداث النية، ولم يقم غير الماء مقامه عنده ـ وإن حصلت النظافة ـ حتى يكون بالماء المطلق، وامتنع من إقامة غير التكبير والتسليم والقراءة بالعربية مقامها في التحريم والتحليل والإجزاء، ومنع من إخراج القيم في الزكاة، واقتصر في الكفارات على مراعاة العدد، وما أشبه ذلك.

ودورانه في ذلك كله على الوقوف مع ما حده الشارع دون ما يقتضيه معنى مناسب ـ إن تصور ـ لقلة ذلك في التعبدات وندوره، بخلاف قسم العادات الذي هو جار على المعنى المناسب الظاهر للعقول، فإنه استرسل فيه استرسال المدل العريق في فهم المعاني المصلحية، نعم مع مراعاة مقصود الشارع أن لا يخرج عنه ولا يناقض أصلًا من أصوله،... **وعلى الجملة فغير مالك أيضا موافق له في أن أصل العبادات عدم معقولية المعنى، وإن اختلفوا في بعض التفاصيل،** فالأصل متفق عليه عند الأمة، ما عدا الظاهرية، فإنهم لا يفرقون بين العبادات والعادات، بل الكل غير معقول المعنى، فهم أحرى بأن لا يقولوا بأصل المصالح فضلا عن أن يعتقدوا المصالح المرسلة. »[٢٤٢]

– ويقول الشاطبي أيضًا: «إذا تقررت هذه الشروط علم أن البدع

---

٢٤٢ «الاعتصام» للشاطبي ج٢ ص ٦٣٠

كالمضادة للمصالح المرسلة [وهي ما سميناها ملائمة لمنع الالتباس]: لأن موضوع المصالح المرسلة ما عقل معناه على التفصيل، والتعبدات من حقيقتها أن لا يعقل معناها على التفصيل. وقد مر أن العادات إذا دخل فيها الابتداع فإنما يدخلها من جهة ما فيها من التعبد لا بإطلاق، وأيضا، فإن البدع في عامة أمرها لا تلائم مقاصد الشرع... ولا يقال: إن المسكوت عنه يلحق بالمأذون فيه. إذ يلزم من ذلك خرق الإجماع؛ لعدم الملاءمة. **ولأن العبادات ليس حكمها حكم العادات في أن المسكوت عنه كالمأذون فيه** [فارق محوري للغاية]، إن قيل بذلك، فهي تفارقها. إذ لا يقدم على استنباط عبادة لا أصل لها؛ لأنها مخصوصة بحكم الإذن المصرح به؛ بخلاف العادات، والفرق بينهما ما تقدم من اهتداء العقول للعاديات في الجملة. وعدم اهتدائها لوجوه التقربات إلى الله تعالى... فحصل من هذا كله أن لا تعلق للمبتدع بباب المصالح المرسلة إلا القسم الملغى باتفاق العلماء. وحسبك به متعلقا. والله الموفق.

وبذلك كله يعلم من قصد الشارع أنه لم يكل شيئا من التعبدات إلى آراء العباد فلم يبق إلا الوقوف عند ما حده. والزيادة عليه بدعة، كما أن النقصان منه بدعة»[٢٤٣]

الضابط الرابع: تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة وإن كانت أعلى منها رتبة

وقد أشرنا لهذا الأمر في الباب السابق[٢٤٤]، لكن أوردتها هنا لتفسير ما قد يقع في ذهن البعض من إشكالات حول رجم الزاني المحصن مثلًا حيث إن في هذا ذهاب مصلحة نفس الزاني للحفاظ على مصلحة حفظ العرض والنسل والتي هي مصلحة متأخرة في الرتبة -باتفاق- عن مصلحة حفظ النفس، وما نجده مثلًا في حديث رسولنا ﷺ:

---

٢٤٣ «الاعتصام» ج٢ ص ٦٣٤

٢٤٤ انظر ص ١١٠ من هذا المؤلف

«أَرَأَيْتَ إِنْ جَاءَ رَجُلٌ يُرِيدُ أَخْذَ مَالِي؟ قَالَ: فَلَا تُعْطِهِ مَالَكَ. قَالَ: أَرَأَيْتَ إِنْ قَاتَلَنِي؟ قَالَ: قَاتِلْهُ؟ قَالَ: أَرَأَيْتَ إِنْ قَتَلَنِي؟ قَالَ: فَأَنْتَ شَهِيدٌ. قَالَ: أَرَأَيْتَ إِنْ قَتَلْتُهُ؟ قَالَ هُوَ فِي النَّارِ»[٢٤٥] فإن الرجل سيدافع عن ماله حتى يُقتل أو يَقتل السارق وفي هذا تقديم لحفظ المال على حفظ النفس، وما شابه هذا من أحكام كثيرة.

وتفسير ذلك - بحول الله وقوته- يرجع إلى القاعدة العامة في المصالح الملائمة والمستقاة من استقراء نصوص الكتاب والسنة التي تنص على أن المصلحة العامة تقدم على الخاصة ولو كانت أدنى منها رتبة، فمصلحة حفظ نفس وعرض عموم المسلمين تقدم على نفس الزاني المحصن فيرجم حفظًا لهذه المصلحة العامة وردعًا للناس عن المساس بها، ومصلحة حفظ عموم أموال المسلمين تقدم على حفظ نفس الصائل على المال كما أن المدافع عن ماله إن قتله الصائل كان شهيدًا وفي نفس الوقت كان دفعه للصائل هذا رادعًا له ولغيره من تكرار الصيال حيث يدرك أن المسلم سيقاتل دفاعًا عن ماله وفي هذا حفظ لعموم أموال المجتمع المسلم، وهكذا.

الضابط الخامس: ألا تعارضها مفسدة راجحة أو مساوية

وكون المفسدة راجحة أو مساوية ليس بما يحسه الذوق والتلذذ لكن بما حده الشرع وقدره، فمفسدة على الدين درؤها مقدم على مصلحة تُجلب للنفس ومصلحة النفس مقدمة على المال وهكذا، والمصلحة العامة مقدمة على الخاصة كما أشرنا لتونا، ودرء المفاسد مقدم على جلب المصالح إذا كانت المصلحة مساوية أو أقل من المفسدة أما لو كانت المفسدة مغمورة في المصلحة فيقدم جلب المصلحة كما فصلنا في الباب السابق[٢٤٦].

- قال الشيخ محمد أمين الشنقيطي: «فالحاصل أن الصحابة

٢٤٥ رواه مسلم.

٢٤٦ انظر ص ١٤٨ من هذا المؤلف

-رضي الله عنهم- كانوا يتعلقون بالمصالح المرسلة [التي سميناها ملائمة] التي لم يدل دليل على إلغائها، ولم تعارضها مفسدة راجحة أو مساوية، وأن جميع المذاهب يتعلق أهلها بالمصالح المرسلة، وإن زعموا التباعد منها، ومن تتبع وقائع الصحابة وفروع المذاهب علم صحة ذلك، ولكن التحقيق أن العمل بالمصلحة المرسلة أمر يجب فيه التحفظ وغاية الحذر حتى يتحقق صحة المصلحة وعدم معارضتها لمصلحة أرجح منها أو مفسدة أرجح منها أو مساوية لها، وعدم تأديتها إلى مفسدة في ثاني حال»[٢٤٧].

الضابط السادس: الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة

قسمنا قبل المصالح إلى ضرورية وحاجية وتحسينية[٢٤٨] وهنا نشير إلى حالة ترتفع فيها رتبة المصلحة الحاجية لتصبح ضرورية وذلك عندما تكون الحاجة عامة، وقد ذكر هذه القاعدة كثير من أهل العلم

قال الجويني: «وقد ذكرنا أن الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة في [حق] آحاد الأشخاص «[٢٤٩]

ومثال هذه الحالة ما إذا عم الحرام الأرض نتيجة للمعاملات الفاسدة وجور الحكام وما شابه ذلك، فالأصل أن المضطر إلى أكل الحرام لا يأكل إلا ما ينجيه من الموت أي قدر ما يحافظ على ضرورة الحياة ولا يتعدى قدر رفع الضرورة إلى قدر رفع الحاجة التي تجعله ينوع في الأطعمة مثلًا ويأكل أكثر مما يبقيه على قيد الحياة، لكن إذا عم الحرام الأرض وكلفنا عموم المسلمين بهذه الطريقة ستكون النتيجة فسادًا عامًا يساوي في مجمله الضرورة الخاصة بل يربو عليها فيباح حينئذ أكل ما زاد على الضرورة إلى حد الحاجة ولا يتجاوزونه إلى التحسينيات من التوسع في الطعام والمستلذات كما

---

٢٤٧ «المصالح المرسلة» لمحمد أمين الشنقيطي ج١ ص ٢٢

٢٤٨ راجع ص ٨٦ من هذا المؤلف

٢٤٩ « البرهان» للجويني ج٢ ص ٨٢

يتوسع في المباح.

- وفي هذا يقول العز بن عبدالسلام: « لو عم الحرام الأرض بحيث لا يوجد فيها حلال جاز أن يستعمل من ذلك ما تدعو إليه الحاجة، ولا يقف تحليل ذلك على الضرورات لأنه لو وقف عليها لأدى إلى ضعف العباد واستيلاء أهل الكفر والعناد على بلاد الإسلام، ولانقطع الناس عن الحرف والصنائع والأسباب التي تقوم بمصالح الأنام، قال الإمام [الجويني] - رحمه الله -: ولا يتبسط في هذه الأموال كما يتبسط في المال الحلال بل يقتصر على ما تمس إليه الحاجة دون أكل الطيبات وشرب المستلذات ولبس الناعمات التي هي بمنازل التتمات،... لأن المصلحة العامة كالضرورة الخاصة، ولو دعت ضرورة واحدًا إلى غصب أموال الناس لجاز له ذلك بل يجب عليه إذا خاف الهلاك لجوع أو حر أو برد، وإذا وجب هذا لإحياء نفس واحدة، فما الظن بإحياء نفوس. »[٢٥٠].

وينبغي الانتباه عند استخدام هذا الضابط من عدم خلط الضرورات بالحاجيات، فالبعض يسمي الحاجة ضرورة ويسمي التحسينيات حاجيات ولا يخفى ما في هذا من ضلال وفساد وبعد عن مقصود الشارع، وقد شرحنا الفارق بينهم في هذا المؤلف فليراجع لأهميته[٢٥١].

ومن أمثلة هذه الحالة إذا كثر الفساق حتى صاروا السمة الغالبة على أهل بلد وصار توقف القضاء على شهادة العدول يحسم باب القضاء ويضيع عموم الحقوق فتصير هذه بمثابة حاجة عامة فيقبل شهادة الفساق بضوابط وشروط تضمن عدم تضييع الحقوق وعدم الجور في الأحكام، وتكون شهادتهم بمثابة الحكم بالقرينة التي يلزم العمل بها في هذه الحالة حتى عند من لا يراها حجة من باب الحاجة العامة التي نزلت منزلة الضرورة.

---

٢٥٠ «قواعد الأحكام» للعز بن عبدالسلام ج ٢ ص ١٨٨

٢٥١ راجع ص ٨٦ من هذا المؤلف

الضابط السابع: محظورات لا تبيحها الضرورات!

هذه القاعدة في حقيقتها ليست إلا فرعًا عن المصلحة الملائمة التي تنص على وجوب دفع أشد الضررين بالتزام أدناهما(٢٥٢)، وعن مصلحة ترتيب الضرورات التي أتت الشريعة بحفظها، لكن نخصها بالذكر في الضوابط لأنه ربما لم تلق قاعدة فقهية من الشهرة ما لاقته قاعدة « الضرورات تبيح المحظورات» وعلى نفس المنوال ربما لم يُسَأ استخدام قاعدة فقهية كما أسيء استخدام هذه القاعدة...

فقد أصبحت مطية كل أفاك أثيم راغب في تبديل شرع الله أو استحلال المحرمات أو تحريم المباح أو حتى الواجب، لكن من أشد ما يُوغر الصدر ويُدمي القلب أن يستخدم هذه القاعدة في غير موضعها عباد لله مخلصون -نحسبهم كذلك والله حسيبهم ولا نزكيهم على الله-، باعوا في سبيل دينهم الغالي والنفيس ولا يسعنا أن نظن فيهم إلا خيرًا أو نقول فيهم إلا معروفًا، ولا نخالهم استخدموها في غير موضعها إلا عن خطأ مغفور وصدق نية مأجور، ولا يسعنا مع ذلك إلا أن نبين الحق ونظهره ونسأل الله أن يهدينا وإياهم سواء السبيل..

وفي هذه الإطلالة الموجزة ننبه على بعض المحظورات التي لا تبيحها الضرورات وتأصيل بعض القواعد العامة لضبط استخدام القاعدة، عسى أن يُيسر الاستطراد في الموضوع في موضع آخر..

نُوطئ أولا بمُسلمة شرعية مُجمع عليها -تحدثنا عنها كثيرًا في هذا المؤلف- وهي أن ترتيب الضرورات التي أتى الإسلام لحفظها هي حفظ الدين ثم حفظ النفس ثم العرض ثم المال ثم العقل، ولو تُصُور خلاف في ترتيب الثلاث الأُخارى فلا يتصور في الاثنين الأُول وهما الدين ثم النفس، فمن قطعيات الشريعة تقديم حفظ الدين على ما عداه، وبعده حفظ النفس،

---

٢٥٢ راجع ص ١١٠ من هذا المؤلف



- يقول الشاطبي «إن النفوس محترمة محفوظة مطلوبة الإحياء بحيث إذا دار الأمر بين إحيائها وإتلاف المال عليها، أو إتلافها وإحياء المال، كان إحياؤها أولى، فإن عارض إحياؤها إماتة الدين كان إحياء الدين أولى وإن أدى إلى إماتتها، كما جاء في جهاد الكفار وقتل المرتد وغير ذلك... »[٢٥٣].

هذه القطعية وإن رُددت في أروقة المعاهد والجامعات وحِلق العلم، إلا أنها عند التطبيق في الواقع العملي ليست إلا» تُحفة أثرية من زمن قديم تُحترم وتُبجل ويُخشى استخدامها كي لا تنكسر»، فنجحت قوى الاحتلال والظلام في فتنة أمة الإسلام عن هذا الأصل وجعله طي النسيان، وأصبح الواقع العملي يصرخ بأن حفظ النفس مقدم على حفظ الدين تحت تكئة « الضرورات تبيح المحظورات»، ونسي هؤلاء - وربما تناسوا- أن ضرورة حفظ النفس أو الأنفس مهما عظمت وكثرت لا تبيح بحال محظور هدم أو حتى ثلم الدين.

ولمناقشة أمثلة عملية على ما سبق نجد قاعدة «لا إكراه في إضلال»، -والتي سنفرد لها الضابط الثامن كاملًا لأهميتها- فإذا تعرض من هو في مظنة الاتباع والاقتداء إلى إكراه يُذهب بنفسه أو ماله لا يحل له بحال أن يقول قولًا يُضل به من يتبعه ولو في مسألة واحدة، وبهذا يستبين لنا أن صبر الإمام أحمد في مسألة خلق القرآن كان واجبا عليه ولم يكن في سعة من الأخذ بالتقية ولهذا سطرها خالدة « لو تكلم العالم تقية والجاهل يجهل فمتى يعرف الحق؟ «، وعلى هذا الأساس قاطع الإمام أحمد المحدث يحيي بن معين على سعة علمه التي لا تنكر وأمر الناس بهجره لأنه أجاب في فتنة خلق القرآن، وياللأسف قد نجد اليوم من أهل العلم ممن له من الأتباع عدد الذر يؤلف كتابًا كاملًا فيه من الضلالات الطوام ويضل به أممًا، ثم يُعتَذر عنه بأنه فعلها مكرهًا وتقية، أما عن المقالات والتصريحات فحدث ولا حرج.

---

٢٥٣ «الموافقات» للشاطبي ج٢ ص ٦٤

عشرات الآلاف من المرتدين قتلوا في حروب الردة بعد وفاة رسول الله ﷺ وقتل الآلاف من الصحابة الذين جاهدوهم من أجل حفظ الدين ولم نسمع مسلمًا يصرخ ويقول أين حق الوطن أو حق العروبة أو حتى حق القبيلة أو النسب، كل هذا تحت أقدام الصحابة المجاهدين موضوع من أجل حفظ الدين، بل ومن أجل شعيرة واحدة من شعائر الدين!، فمن امتنعوا عن دفع الزكاة في عهد الصديق مع إقرارهم بالوجوب ومع أن قول جمهور الفقهاء بعدم ردتهم بهذا الفعل (راجع تفصيل الخطابي في المسألة وقوله أن جمهور العلماء على أنهم لم يرتدوا)[٢٥٤] أجمع الصحابة على قتالهم، وقُتل من مانعي الزكاة الألوف وقُتل مئات من صحابة رسول ﷺ كذلك في هذه المعارك، كل هذه الأنفس أُزهقت رخيصة من أجل حفظ شعيرة واحدة من شعائر الدين.

وقُتل غلام الأُخدود وقُتل قومه كلهم وبلا نكاية تذكر في الملك الطاغية وجنده من أجل حفظ الدين.

والكلام ما زال ذا شجون تُمزق النفس وتُدمي العيون عن ضياع الدين من أجل حفظ مزعوم للنفس في واقعنا المزري، ولكن في الإشارة ما يُغني عن العبارة.

وننتقل إلى مثال آخر من أمثلة المحظورات التي لا تبيحها الضرورات، فمن ذلك أنه لا يحل بحال أن يرفع المسلم الإكراه عن نفسه مهما كان وبلغ عن طريق إيقاع الضرر ببدن أخيه المسلم.

قال القرطبي: «أجمع العلماء على أن من أكره على قتل غيره أنه لا يجوز له الإقدام على قتله ولا انتهاك حرمته بجلد أو غيره ويصبر على البلاء الذي نزل به ولا يحل له أن يفدي نفسه بغيره ويسأل الله العافية في الدنيا والآخرة «[٢٥٥].

---

٢٥٤ «معالم السنن شرح سنن أبي داود»، الخطابي البستي ج ٢ ص ٤

٢٥٥ الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي: ١٠/ ١٥٠-١٥١.

فضرورة حفظ نفسه لا تبيح محظور انتهاك حرمة جسد مسلم غيره مهما كان هذا المسلم من أهل الفسق والفجور والبدع، وبهذا نفهم وجه أحد الشروط التي ذكرها العلماء في منع الاستعانة بالكفار على أهل البغي أو البدع ولو في حالة الضرورة إذا كان مُؤدى ذلك أن يتعدى الكافر بغير حق على نفس الباغي أو ذريته، وقد أشار ابن حزم لهذا نصًا بل –ونقل عليه الإجماع– فقال «هذا عندنا – ما دام في أهل العدل منعة – فإن أشرفوا على الهلكة واضطروا ولم تكن لهم حيلة، فلا بأس بأن يلجؤوا إلى أهل الحرب، وأن يمتنعوا بأهل الذمة، ما أيقنو أنهم في استنصارهم: لا يؤذون مسلمًا ولا ذميًا – في دم أو مال أو حرمة مما لا يحل.

برهان ذلك: قول الله تعالى «وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه» وهذا عموم لكل من اضطر إليه، إلا ما منع منه نص، أو إجماع.

فإن علم المسلم [واحدًا كان أو جماعة] أن من استنصر به من أهل الحرب، أو الذمة يؤذون مسلمًا، أو ذميا فيما لا يحل، **فحرام عليه أن يستعين بهما، وإن هلك**، لكن يصبر لأمر الله تعالى – وإن تلفت نفسه وأهله وماله – أو يقاتل حتى يموت شهيدا كريما، فالموت لا بد منه، ولا يتعدى أحدا أجله. برهان هذا: أنه لا يحل لأحد أن يدفع ظلمًا عن نفسه بظلم يوصله إلى غيره – **هذا ما لا خلاف فيه**»[٢٥٦].

لكن هنا اعتراض، وهو أن الصبر على أهل البدع تحديدًا قد يؤدي إلى هدم بعض الدين إذا انتصروا على أهل السنة، أفلا يصح هنا الاستعانة بالمشركين عليهم في –حالة الضرورة– ولو تعدى المشركون على حرمتهم الجسدية من أجل حفظ الدين؟

والرد أنه يجب لتحقيق الغرض من إزالة بدعة المبتدع (المُستعان

٢٥٦ «المحلى بالآثار» لابن حزم ج١١ ص ٢٥٥

بالمشرك عليه) ظهور المسلمين على الكفار المُستعان بهم، ولازم هذا الظهور أن لا يُمكّن المشرك من التعدي على المسلم الباغي أو المبتدع المُستعان عليه، ولهذا كان كلام السرخسي أدق من كلام ابن حزم حين شرط ظهور المسلمين لجواز الاستعانة حيث قال» وإن ظهر أهل البغي على أهل العدل **حتى ألجؤوهم** إلى دار الشرك فلا يحل لهم أن يقاتلوا مع المشركين أهلَ البغي؛ لأن حكم أهل الشرك ظاهر عليهم ولا يحل لهم إن يستعينوا بأهل الشرك على أهل البغي من المسلمين إذا كان حكم أهل الشرك هو الظاهر، ولا بأس بأن يستعين أهل العدل بقوم من أهل البغي وأهل الذمة على الخوارج إذا كان حكم أهل العدل ظاهرًا «[٢٥٧].

وقد يتعجب البعض إذا علم أن كثيرًا من العلماء (وحُكي إجماعًا) منعوا أن يُلْقي بعض أهل السفينة أنفسهم أو يلقيهم غيرهم من أجل ألا تغرق السفينة كلها ولو كان المُلقى من أهل الذمة أو أهل البدع والفجور وذلك لاستوائهم في مصلحة حفظ النفس فلا يُرجح حفظ نفس بعضهم على بعض بلا مُرجح معتبر.

قال القرافي «وإن لم يكن في السفينة غير الآدميين لم يجز رمي واحد منهم لطلب نجاة الباقين، وإن كان ذميا قال الطرطوشي في تعليقه، ويبدأ بطرح الأمتعة ثم البهائم لشرف النفوس قال وهذا الطرح عند الحاجة واجب»[٢٥٨]

قال محمد عليش المالكي -رحمه الله- «ولما ذكر اللخمي أن المركب إذا ثقل بالناس وخيف غرقه فإنهم يقترعون على من يرمى الرجال والنساء والعبيد وأهل الذمة فيه سواء. قال ابن عرفة عقبه تعقب غير واحد نقل اللخمي طرح الذمي لنجاة غيره، وربما نسبه بعضهم لخرق الإجماع، وقالوا لا يرمى الآدمي لنجاة الباقين ولو ذميا أفاده

٢٥٧ «المبسوط» للسرخسي ج ١٠ ص ١٣٤

٢٥٨ «الفروق» للقرافي ج ٤ ص ٩

البناني»[٢٥٩]

فضرورة حفظ حياة كل ركاب السفينة لا تبيح محظور قتل بعضهم لتساوي جنس المفاسد واستواء رتبة الضرورات.

وعند الغزالي الشافعي سبب المنع مختلف وإن اتفق في النتيجة حيث يقول الغزالي «وليس في معناها جماعة في سفينة لو طرحوا واحدًا منهم لنجوا، وإلا غرقوا بجملتهم؛ لأنها ليست كلية إذ يحصل بها هلاك عدد محصور، وليس ذلك كاستئصال كافة المسلمين؛ ولأنه ليس يتعين واحد للإغراق إلا أن يتعين بالقرعة ولا أصل لها، وكذلك جماعة في مخمصة لو أكلوا واحدا بالقرعة لنجوا فلا رخصة فيه؛ لأن المصلحة ليست كلية»[٢٦٠]

فعنده أيضًا الضرورة في هذه الحالة لا تبيح هذا المحظور لكنه علل بأن المصلحة مفتقرة لشرط الكلية والذي هو شرط لاعتبار المصالح عنده.

وحتى لا يطول المُقام فالخلاصة أن قاعدة «الضرورات تبيح المحظورات» قاعدة مُستقاة من نصوص الشرع فلا بد أن ينضبط استخدامها بضوابط الشرع وأن استخدام هذه القاعدة بدون هذه الضوابط إفساد للدين والدنيا ومناقضة صريحة للشرع ومصالح التشريع.

الضابط الثامن: لا إكراه في إضلال

هذا الضابط متفرع عن المصلحة الملائمة الثابتة بأدلة لا حصر لها من الكتاب والسنة والإجماع الدالة على تقديم حفظ الدين على حفظ النفس[٢٦١]، وأن مصلحة الدين - عند التعارض - تقدم قطعًا على

٢٥٩ «منح الجليل شرح مختصر خليل» لأبي عبدالله محمد عليش المالكي ج ٧ ص ٥١٢

٢٦٠ «المستصفى» ج١ ص ١٧٣

٢٦١ انظر ص ٨٠ و ٨١ من هذا المؤلف

مصلحة النفس، فهو بدوره فرع كذلك عن المصلحة الملائمة الدالة على وجوب التزام أقل الضررين عند التعارض،

ومن أدلة هذا الضابط (وهي بدورها أدلة المصلحتين المتفرع عنهما)

– شرع الجهاد في سبيل الله لنشر الدعوة مع ما يكون فيه من إزهاق أنفس كثيرة قال تعالى: {وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ} وقال تعالى {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً}.

وكذلك ما شرعه رسول الله ﷺ من قتل المرتد فتزهق نفسه حفظًا للدين.

بل حينما منع بعض المسلمين الزكاة بعد وفاة رسول الله ﷺ أجمع الصحابة على وجوب قتالهم حفاظًا على هذه الشعيرة مع ما صاحب ذلك من قتل أنفس كثيرة من الصحابة والتابعين.

– وقد نقل ابن تيمية الإجماع على وجوب قتال أي طائفة تمتنع عن شعيرة من شعائر الإسلام الظاهرة المتواترة[٢٦٢].

– ويقول ابن تيمية أيضًا: «... وكتقديم قتل النفس على الكفر كما قال تعالى {والفتنة أكبر من القتل} فتقتل النفوس التى تحصل بها الفتنة عن الايمان لأن ضرر الكفر أعظم من ضرر قتل النفس «[٢٦٣]

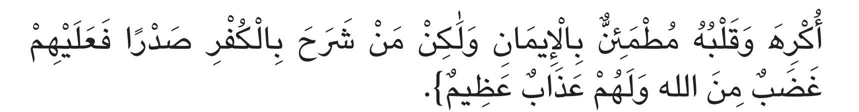
وبالجملة فأدلة تقديم حفظ الدين على حفظ النفس أكثر من أن تحصى.

ولا يعارض ذلك قوله تعالى: {مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ

---

٢٦٢ مجموع الفتاوى ج ٢٨ ص ٥٠٢.

٢٦٣ مجموع الفتاوى ج٢٧ ص ٢٣٠.



أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَٰكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ الله وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ}.

لأن الآية وإن أباحت التلفظ بكلمة الكفر حين الخوف على النفس، فإن ذلك لا يعني تقديم النفس على الدين بل هي حالة جزئية لا تعارض الأصل الكلي بحال، وذلك لأن نطق المكره بكلمة الكفر لا يضر الدين حقيقة بل ولا يضر دين نفسه طالما أن قلبه مطمئن بالإيمان - كما وضحت الآية-، ولا - من باب أولى - دين غيره.

تظهر المشكلة في حالة خاصة وهي عندما يؤدي نطق كلمة الكفر أو غيرها إلى الإضرار بدين الغير، وهو ما نسميه (الإضلال) فلا يشك ذو بصيرة وفق المعروف من قواعد الشريعة التي أشرنا إليها، بأنه لا يباح له تقديم حفظ نفسه على حفظ دينه فضلًا عن دين غيره، ومن هنا أتى ضابط» لا إكراه في إضلال».

بل أجمع أهل العلم على أن من أكره على قتل غيره لا يجوز له الإقدام على ذلك ولو قتل - كما نقلنا هذا الإجماع في القاعدة السابقة-، وذلك لأنه ليس له تقديم نفسه على نفس غيره فما بالنا بتقديم نفسه على دين غيره؟! لا شك أن هذا يمنع منه ويحرم عليه من باب أولى.

ولنوضح الضابط أكثر نقول إن آية « إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ « نزلت في عمار -رضي الله عنه- حين أجبره المشركون على نطق كلمة الكفر فعذره القرآن، ولكن لنفرض أن كبار الصحابة كأبي بكر وعمر وعثمان -رضي الله عنهم جميعًا- قد فعلوا نفس الشيء، هل يمكن أن يزعم أي عالم بمقاصد الشريعة بجواز هذا لهم -كمجموع- على ما فيه من فتنة للمسلمين والمشركين وتضييع للدين؟؟؟

- يجيبنا الشيخ ابن عثيمين -رحمه الله- «إذا كان في موافقته وعدم صبره ضرر على الدين فإنه يصبر، وقد يجب الصبر ولو قتل، لأنه من

باب الصبر على الجهاد في سبيل الله، وليس من باب إبقاء النفس، ولهذا لما شكا الصحابة للنبي ﷺ ما يجدونه من مضايقة المشركين ذكر لهم أنه كان فيمن قبلنا من يمشط بأمشاط الحديد ما دون عظمه من لحم أو عصب ما يصرفه عن دينه.

ولو حصل من الصحابة -رضي الله عنهم- في ذلك الوقت موافقة للمشركين وهم قلة لحصل بذلك ضرر عظيم على المسلمين»[٢٦٤]

ومن هذا الباب كان صبر الإمام أحمد على فتنة خلق القرآن على ما تعرض له من إكراه شديد فقد رأى وجوب الصبر على الفتنة وعدم جواز الأخذ بالتقية فيها لكونه عالمًا يقتدى به وإجابته تؤدي لإضلال العامة **ولا يبيح الإكراهُ الإضلالَ**، بل وأنكر بشدة على من أجاب من علماء عصره وهجرهم وأمر بهجرهم إلى أن مات[٢٦٥].

يقول الشيخ ابن عثيمين «... أما إذا كان الأمر يتعلق بالدين بمعنى أنه لو كفر ولو ظاهرًا أمام الناس لكفر الناس فإنه لا يجوز له أن يقول كلمة الكفر بل يجب أن يصبر ولو قتل كالجهاد في سبيل الله المجاهد يقاتل ولو قتل لأنه يريد أن تكون كلمة الله هي العليا فإذا كان إمامًا للناس وأجبر على أن يقول كلمة الكفر فإنه لا يجوز أن يقول كلمة الكفر لا سيما في زمن الفتنة بل عليه أن يصبر ولو قتل.

ومثل ذلك ما وقع للإمام أحمد بن حنبل – رحمه الله – حين امتحن المحنة العظيمة المشهورة على أن يقول إن القرآن مخلوق وليس كلام الله فأبى فأوذي وعزر حتى إنه يجر بالبغلة بالأسواق ويضرب بالسوط حتى يغشى عليه ولكنه كلما أفاق قال القرآن كلام ربي غير مخلوق.

---

٢٦٤ «مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين» لابن عثيمين ج ١٦ ص ٧٢

٢٦٥ راجع القصة بتمامها في سير أعلام النبلاء للذهبي وفي البداية والنهاية لابن كثير.

وإنما لم يجز لنفسه أن يقول كلمة الكفر مع الإكراه لأن الناس ينتظرون ماذا يقول الإمام أحمد فلو قال القرآن مخلوق لصار كل الناس يقولون القرآن مخلوق وفسد الدين. ولكنه رضي الله عنه جعل نفسه فداءً للدين ومع هذا صبر واحتسب وكانت العاقبة له ولله الحمد «[٢٦٦]

ولهذا الضابط-عدم إباحة الإكراه الإضلال- مع ما سبق ذكره من أدلة كثيرة أخرى وأقوال لأهل العلم،

فقد أخذ الله الميثاق على أهل العلم أن يبينوا الحق للناس ولا يكتموه «وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ».

وقال تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلعَنُهُمُ اللّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ}.

وعَنْ **خَبَّابِ بْنِ الأَرَتِّ** رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: شَكَوْنَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ مُتَوَسِّدٌ بِبُرْدَةٍ لَهُ فِي ظِلِّ الْكَعْبَةِ فَقُلْنَا لَهُ: أَلا تَسْتَنْصِرُ لَنَا، أَلا تَدْعُو لَنَا؟ فَقَالَ: " قَدْ كَانَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ يُؤْخَذُ الرَّجُلُ فَيُحْفَرُ لَهُ فِي الأَرْضِ فَيُجْعَلُ فِيهَا، ويُجَاءُ بِالْمِنْشَارِ فَيُوضَعُ عَلَى رَأْسِهِ، فَيُنْشَرُ بِاثْنَيْنِ، فَمَا يَصُدُّهُ ذَلِكَ عَنْ دِينِهِ، وَيُمْشَطُ بِأَمْشَاطِ الْحَدِيدِ مَا دُونَ عَظْمِهِ مِنْ لَحْمٍ أَوْ عَصَبٍ، فَمَا يَصُدُّهُ ذَلِكَ عَنْ دِينِهِ، وَاللَّهِ لَيَتِمَّنَّ هَذَا الأَمْرُ حَتَّى يَسِيرَ الرَّاكِبُ مِنْ صَنْعَاءَ إِلَى حَضْرَمَوْتَ لا يَخَافُ إِلا اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ وَالذِّئْبَ عَلَى غَنَمِهِ، وَلَكِنَّكُمْ تَسْتَعْجِلُونَ»[٢٦٧]

فواجب أهل العلم أن يصدعوا بالحق ويبينوه، ويبينوا المنكر ويحاربوه، والتقية إن صلحت في حق عوام المسلمين وآحادهم فلا تقبل في حق الكبار والعلماء المقتدى بهم بل وكل من هو في مظنة

---

٢٦٦ «شرح رياض الصالحين» لابن عثيمين ج١ ص ٣٥.

٢٦٧ رواه البخاري وغيره

الاقتداء لا سيما إذا أدت لإضلال الناس.

- يقول الشيخ علوي بن عبدالقادر السقاف: «قال الإمام القرطبي - رحمه الله -: (فوصفه ﷺ هذا عن الأمم السالفة على جهة المدح لهم، والصبر على المكروه في ذات الله، وأنهم لم يكفروا في الظاهر، وتبطنوا الإيمان ليدفعوا العذاب عن أنفسهم، وهذه حجة من آثر الضرب والقتل والهوان على الرخصة...) ويتأكد الصبر في حق من يقتدي به العوام ويتبعونه في تصرفاته وأقواله، فلو تلفظ - مثل هذا - بالكفر رخصة - مع احتمال أن الكثير من العوام لا يعرفون حقيقة الأمر، وهو أن ما أظهره خلاف ما يبطنه، فيؤدي هذا التصرف إلى فتنتهم، بل قد يصل الأمر إلى التحريم في حقه بسبب ما يسببه من فساد،... إكراه العالم مثلًا ليس كإكراه غيره، فإنه قد يضل بعض الناس بتقية العالم وأخذه بالرخصة.

ولهذا شدد الإمام أحمد رحمه الله في هذا الأمر حين سئل عن العالم وهل له أن يأخذ بالتقية في فتواه فقال: (إذا أجاب العالم تقية، والجاهل بجهل فمتى يتبين الحق؟) وصدق الإمام أحمد رحمه الله، فإنه ما وقع اللبس والغبش في الأمة إلا بمداهنة العلماء وتجرؤ الجهال بالإفتاء بلا علم. «[٢٦٨]

- يقول الشيخ محمد أبو زهرة -رحمه الله- «ولأن التقية لا تجوز من الأئمة الذين يُقتدى بهم حتى لا يضل الناس، لأنهم إن نطقوا بغير ما يعتقدون وليس للناس علم ما في الصدور اتبعوهم في مظهرهم، يظنون أنه الحق الذي ارتضوه دينًا، وبذلك يكون الفساد عامًا ولا يخص. «[٢٦٩].

- ويقول الشيخ ابن العثيمين «والإكراه يقتضي العفو إذا كانت المسألة شخصية بمعنى أن تكون على الشخص نفسه أما إذا كانت

---

٢٦٨ موقع «الدرر السنية الإلكتروني» لعلوي بن عبد القادر السقاف.

٢٦٩ «الإمام أحمد آراؤه وفقهه» لأبي زهرة ص ٧٤.

المسألة لحفظ شريعة الله فالواجب أن يتبرع الإنسان برقبته لحفظ شريعة الله عز وجل »[٢٧٠]

-وقال أيضًا: « وهذا ما لم يصل الأمر إلى حد يكون الأمر بالمعروف من جنس الجهاد كما لو أمر بسنة ونهى عن بدعة ولو سكت لاستطال أهل البدعة على أهل السنة ففي هذه الحال يجب إظهار السنة وبيان البدعة لأنه من الجهاد في سبيل الله ولا يعذر من تعين عليه بالخوف على نفسه. »[٢٧١]

- ويقول الشيخ ابن عثيمين أيضًا» إلا أنه يشترط ألا يكون قائمًا مقام الجهاد فإن كان قائما مقام الجهاد فإنه لا يحل له أن يستسلم للإكراه لأنه في هذه الحالة يكون مجاهدًا، والجهاد فرض على الإنسان...، **فإذا كان هذا الرجل إذا استسلم لما أكره عليه لزم من استسلامه إضلال الأمة، فإنه في هذه الحالة لا يجوز أن يستسلم**، لأنه ليس يريد إنجاء نفسه فقط هو إذا أنجى نفسه من الهلاك أهلك الأمة بالضلال فإذا كان انقياده و**استسلامه لهذا الإكراه يستلزم إضلال الخلق وجب عليه الصبر**»[٢٧٢]

- ويقرر نبيل شبيب المسألة تقريرًا رائعًا فيقول»وبتعبير أوضح: إذا كان العالم يريد بهذه (التقية) أن يدفع الأذى عن نفسه، أو ماله، أو أهله، أليس يعني ذلك أنه يقدم هذه (الضرورات) على الضرورة الأكبر وهي (الدين)، والدين هو أول ما يتوجب حفظه كما تقول الأصول الشرعية الإسلاميّة؟

ولربما يقبل الإسلام بالتقية في مواضع محدودة، وحالات استثنائية، ومن بعض المسلمين وليس منهم جميعًا ولا سيما علمائهم، وكل هذا

٢٧٠ «شرح العقيدة الواسطية» لابن عثمين ص ٤٢٥

٢٧١ «مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين» ج ٨ ص ٦٥٤

٢٧٢ «شرح بلوغ المرام « لابن عثيمين شرح رقم ١٢٠٤ «من خرج عن الطاعة وفارق الجماعة» ج٥ ص ٢٦٥.

مشروط بألاّ يترتب على (التقية) ضرر أكبر بالدين، دين الفرد نفسه، ودين المجتمع ككل... وهل هناك من ينكر أن الفضل الحقيقي من بعد الله في حفظ الإسلام كان لمالك بن أنس الذي امتحن فسجن، وأبي حنيفة الذي امتحن وسجن، والشافعي، وابن حنبل وابن تيمية وابن القيم الجوزية والعز بن عبد السلام، وجميعهم ممن امتحنوا وابتلوا فما أخذوا بتقية وهم في موقعهم من القدوة، ولا قبلوا بسكوت عن الحق وقد عاهدوا الله ونبيه على قول الحق »[٢٧٣]

- ومسك الختام كلام قيم للإمام الشاطبي يؤطر ويعمم ويؤصل ما سبق وقررناه في هذا الضابط حيث يقول رحمه الله» من هو في مظنة الاقتداء ومنزلة التبيين ففرض عليه تفقد جميع أقواله وأعماله ولا فرق في هذا بين ما هو واجب وما هو مندوب أو مباح أو مكروه أو ممنوع... حيث صار فعله وقوله وأحواله بيانًا وتقريرًا لما شرع الله عز وجل إذا انتصب في هذا المقام فالأقوال كلها والأفعال في حقه إما واجب وإما محرم ولا ثالث لهما لأنه من هذه الجهة مبين والبيان واجب لا غير فإذا كان مما يفعل أو يقال كان واجب الفعل على الجملة وإن كان مما لا يفعل فواجب الترك »[٢٧٤]

ثبت بحول الله وقوته مما سبق ذكره أن الإكراه لا يبيح الإضلال بأي حال من الأحوال لما هو مقطوع به من شريعة الإسلام أن حفظ الدين مقدم على حفظ النفس، ويتأكد الأمر كلما كان الشخص أكثر تأثيرًا في عموم الناس ولا ريب أنه أكثر تأكدًا كذلك في الدول والجماعات والتنظيمات المنتسبة للإسلام، حيث يحرم عليها قطعًا الدعوة إلى قول أو فعل أو إظهار قول أو فعل تحت حجة الإكراه ويكون فيه تغيير لثوابت الدين أو تلبيس الحق على عوام المسلمين.

---

٢٧٣ مجلة الرائد العدد رقــم ٤٢ ربيع الثاني ١٤٠٠هـ، آذار/مارس ١٩٨٠م

٢٧٤ الموافقات ج ٢ ص ٢٠٢



الضابط التاسع: ضوابط مختلف فيها

ضيق بعض أهل العلم من نطاق اعتبار المصالح الملائمة كمصدر للتشريع فاشترطوا أن يكون ذلك في المسائل الضرورية فقط أو التي تنزل منزل الضرورة كالحاجة العامة وليس الحاجية أو التحسينية، واشترطوا كذلك أن تكون المصلحة قطعية أو قريبة من القطعية ولا يُكتفى فيها بغلبة الظن وهو رأي الإمام الغزالي الشافعي[٢٧٥] وله كلام آخر ظاهره التوسع في الأخذ بها لتشمل الحاجيات[٢٧٦]، وهناك من وسع فيها فجعلها تشمل الضروريات والحاجيات ويحكم فيها بغلبة الظن ولا يشترط فيها القطع كما فعل المالكية عمومًا، وهذا ما يفسر الكثير من الخلاف في هذا الأصل فالخلاف الحقيقي ليس في أصل اعتباره ولكن في ضوابط هذا الاعتبار.

الضابط العاشر: تقوى من يستنبط ومن يستخدم المصالح

الاستدلال بالمصالح الملائمة على أحكام الشريعة باب دقيق المأخذ خطير المآل ومهما وُضعت له من ضوابط تظل هناك مساحة أو هامش لتقديرات المجتهد لدرجات غلبة الظن والتعارض بين المصالح، مما لا يمكن معه الجزم بقطعية وقوع الخطأ المستلزم للإنكار، ويبقى ضابط الأمر هنا بين المجتهد أو بين من يطبق الفتوى أو القاعدة في الواقع -أي من يحقق المناط- والذي ليس بالضرورة أن يكون مجتهدًا[٢٧٧] وبين تقواه لله عز وجل، ممّا يجعل توفر التقوى شرطًا لازمًا وضابطًا لا ينفك عمن يُراد أن يُقتدى به أو يُؤخذ بقوله في استنباط المصالح الملائمة، وكذلك في من يُتبع في تطبيقها على الواقع، ولهذا نجد في مجال السياسة الشرعية أن من شرط الحاكم أن يكون تقيًا ويُمنع من تولية الفاسق الإمامة باتفاق أهل العلم.

---

٢٧٥ انظر»المستصفى« ج١ ص ٢٨٦،

٢٧٦ انظر» شفاء الغليل« ص ١٨٤

٢٧٧ سنفصل في المسألة في الباب القادم بإذن الله.

– قال القرطبي في ذكر شروط الإمامة: «أن يكون عدلًا، لأنه لا خلاف بين الأمة أنه لا يجوز أن تعقد الإمامة لفاسق»[٢٧٨].

– وقال الجويني: «فأما التقوى والورع، فلا بد منهما، إذ لا يوثق بفاسق في الشهادة على فلس، فكيف يولى أمور المسلمين كافة والأب الفاسق مع فرط حدبه وإشفاقه على ولده لا يعتمد في مال ولده، فكيف يؤتمن في الإمامة العظمى فاسق لا يتقي الله؟ ومن لم يقاوم عقله هواه ونفسه الأمارة بالسوء، ولم ينتهض رأيه بسياسة نفسه فأنى يصلح لسياسة خطة الإسلام. »[٢٧٩]،[٢٨٠]

الضابط الحادي عشر: من يقوم باستنباط المصلحة؟ وكيف يُتعامل مع اختلاف أهل العلم في بعض أنواعها وأفرادها؟

هذه مسألة خطيرة للغاية وتحتاج ضبطًا كبيرًا سواء في مجال المصالح الملائمة أو في مجال باقي مصادر السياسة الشرعية عمومًا، ولهذا كان من الأنسب تفصيلها في باب مستقل وهي موضوع الباب القادم كله بإذن الله وحوله وقوته.

---

٢٧٨ «أحكام القرآن» للقرطبي ج١ ص ٢٧١

٢٧٩ «غياث الأمم في التياث الظلم» للجويني ج١ ص ٤٧

280 هذه غير مسألة عدم جواز الخروج على الحاكم الفاسق التي يمنع منها لوجود مفسدة أشد، والقاعدة المعروفة « يُغتفر في البقاء ما لا يغتفر في الابتداء»


دار الكتاب العالمی

الباب السادس:

من يقوم باستنباط المصلحة الملائمة؟ وكيف تُعامل مع اختلاف العلماء في مسائل السياسة الشرعية؟[٢٨١]

٢٨١ انظر تفصيل للمسائل التي في هذا الباب في كتابي «سبيل الناجين عند اختلاف المجتهدين»

تحدثنا على مدار الأبواب السابقة عن أصول السياسة الشرعية وضوابط هذه السياسة، وتبقت في الخاتمة مسألة مهمة وهي في الحقيقة من أهم ضوابط السياسة الشرعية ولأهميتها وتشعب الكلام فيها كان من المناسب إفراد باب خاص لها.

المسألة هي من يقوم باستخراج أحكام السياسة الشرعية من مصادرها؟

هل يقوم بذلك السياسي أم الحاكم أم العالم المجتهد؟ وما هو قدر العلم الذي يحتاجه؟

ولو وُجدت أقوال مختلفة للعلماء في مسألة من مسائل السياسة الشرعية -كما ضربنا لذلك أمثلة كثيرة على مدار هذا المؤلف- فكيف يرجح العامل بالسياسة أحدها على غيرها؟ وهل هناك ضابط للترجيح؟

بداية من الواضح بداهة أن السياسة الشرعية كأي مسألة شرعية أخرى مُناط بإثبات أصولها ومصادرها وباستنباط أحكامها واستخراجها من مصادرها العالم المجتهد، وحيث إن في الواقع العملي ومنذ قرون طويلة أصبح وجود المجتهد المطلق أمرًا نادرًا للغاية أو معدومًا، فالكلام لابد أن يدور حول ما دونه من رتب الاجتهاد، وحول المقلد أو المتبع، وكيف يتصرف مع النوازل وخلاف العلماء القديم فيها وما قد تحتاجه من اجتهاد جديد، خاصة أن باب السياسة الشرعية هو أكثر أبواب الشريعة تغيرًا وتأثرًا بالواقع وتعرضًا لمسائل النوازل والمستجدات.

وقبل أن نبدأ في صلب إجابة سؤال الباب لابد أولًا من التمهيد بذكر قواعد أساسية للتعامل مع أحكام الشريعة وخلافات أهل العلم في مسائلها الفقهية، وهو موضوع الفصول الثلاثة الأول.



الفصل الأول:
هل الحق واحد أم متعدد؟ وماذا ينبني على هذا السؤال؟

ذكرنا أمورًا كثيرة مختلفًا فيها في مواضيع السياسة الشرعية، مثلًا هل يمنع الحاكم بيع العينة ويبطل عقده كما هو رأي المالكية والحنابلة أم يصححه؟ وهل يجوز في الحرب رمي الترس المسلم للحاجة وليس للضرورة فقط كما هو رأي الحنفية أم يحرم إلا للضرورة كما هو رأي الشافعية؟ وهل يأخذ الزكاة على الخضروات كما هو رأي الحنفية أم لا يأخذها -في الزروع- إلا على ما يكال ويوسق؟.

هذه الأمور المختلف فيها وغيرها هل يوجد فيها حق متعين عند الله تعالى، أم أن الحق فيها متعدد فهذا الرأي صواب وهذا الرأي صواب؟

ولتحديد السؤال جيدًا، فإن أهل السنة متفقون -خلا بعض الظاهرية- على أن المخالف في مسائل الاجتهاد طالما كان أهلًا للاجتهاد وبذل وسعه فهو دائر بين أجرين -إن كان مصيبًا- وأجر واحد -إن كان مخطئًا- لقول رسول الله ﷺ: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر»[٢٨٢]، فالسؤال ليس عن الثواب والعقاب، ولكن عن وجود حق متعين، وذلك لأن بعض الفقهاء- كالغزالي وغيره- يرون أن الحق متعدد بمعنى عدم وجود حق متعين يجب

---

٢٨٢ رواه البخاري ومسلم

الوصول إليه في حكم الله سبحانه بل الحق في حق المجتهد ما أداه إليه اجتهاده، وهذا القول خلاف قول جماهير أهل السنة من حنفية ومالكية وشافعية وحنابلة ولتراجع آراؤهم بالتفصيل ومناقشتهم لأصحاب الآراء الأخرى وخاصة رأي المصوبة في العديد العديد من المصادر مثل: البحر المحيط للزركشي الشافعي(٢٨٣)، وجمع الجوامع للسبكي الشافعي(٢٨٤)، والمحلى لابن حزم الظاهري(٢٨٥)، وحاشية ابن عابدين لابن عابدين الحنفي(٢٨٦)، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية الحنبلي(٢٨٧)، وإرشاد الفحول للشوكاني(٢٨٨)، والموافقات في أصول الشريعة للشاطبي المالكي(٢٨٩) وغير ذلك من المصـــــادر، بل البعض على أنه قول شاذ لا يعتد به وذلك لخلافه للأدلة الشرعية الصريحة -منها الحديث الذي أوردناه- ولمقتضيات العقل السليم كذلك، وسأكتفي بنقل قولين مختصرين يوضحان المسألة:

- يقول ابن قدامة الحنبلي: «والدليل على أن الحق واحد، الكتاب والسنة والإجماع والمعنى: أما الكتاب: - فقول الله تعالى: {وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ* فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ ۚ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا}، فلو استويا في إصابة الحكم لم يكن لتخصيص سليمان بالفهم معنى... أما من السنة: فما رواه البخاري ومسلم عن النبي ﷺ « إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر «،... وهو صريح في أنه يحكم باجتهاده فيخطئ ويؤجر دون أجر المصيب... وأما الإجماع فإن الصحابة - رضي الله عنهم - اشتهر عنهم في وقائع لا تخفى: إطلاق

---

٢٨٣ «البحر المحيط «ص ٢٤١ - ٢٦٨

٢٨٤ «تشنيف المسامع بجمع الجوامع» للزركشي ج ٤ ص ٥٨٤.

٢٨٥ «المحلى» جـ ٥ ص ٦٨ - ٨١

٢٨٦ «حاشية ابن عابدين» جـ١ ص ٤٨

٢٨٧ «مجموع فتاوى ابن تيمية» جـ ١٩ ص ٢٠٤ - ٢٢٧

٢٨٨ «إرشاد الفحول» للشوكاني جـ ٢ ص ٣١٨ -٣٢١

٢٨٩ «الموافقات» جـ ٤ ص ١١٨ - ١٣٢



الخطأ على المجتهدين] أي لو كان كل مجتهد مصيبًا لما خطؤوا المخالف [، من ذلك،... [ذكر ابن قدامة العديد من الحوادث والأقوال عن الصحابة – رضوان الله عليهم – تثبت ما يريد – ثم قال] وهذا اتفاق منهم على أن المجتهد يخطئ... [أما من ناحية العقل فيذكر ابن قدامة أن مذهب من يقول بالتصويب محال عقلًا تصوره لعـدة أوجه أذكـر منهـــا] أنه يؤدي إلــى الجمــع بيــن النقيضــين وهو أن يكون يســـير النبيذ حرامًا] كقول الجمهور [حلالًا] كقول الحنفية [والنكاح بلا ولي صحيحًا] كقول الحنفية [فاسدًا] كقول الجمهور [... قال بعض أهل العلم[٢٩٠]: هذا المذهب أوله سفسطة وآخره زندقة، لأنه في الابتداء يجعل الشيء ونقيضه حقًا، وبالآخرة يخير المجتهدين بين النقيضين عند تعارض الدليلين، ويختار من المذاهب أطيبها «[٢٩١]

– ويقول ابن حزم «... فيكون الشيء حرامًا حلالًا، طاعة معصية، مأمــورًا به منهــيًا عنــه في وقت واحد، لإنسان واحد، من وجه واحد، فهذا الذي نفينا وأبطلنا، وهذا لا يسغ في عقل من له مسكة من عقل... ويُسألون] أي المصوبة [عن فقيهين، رأى أحدهما إباحة دم إنسان، ورأى الآخر تحريمه، ورأى أحدهما تارك الصلاة كافرًا، ولم يره الآخر كافرًا، ورأى أحدهما الساحر كافرًا، ولم يره الآخر كافرًا، فإن أطلقوا أن كل ذلك حق عند الله عز وجل لحقوا بالمجانين، وجعلوا إنسانًا واحدًا كافرًا في جهنم مخلدًا أبد الأبد، مؤمنًا في الجنة مخلدًا أبد الأبد، وهذا غاية الجنون... «[٢٩٢]

بيد أن الرأي الثاني في المسألة عند التحقيق فيه نجد أن خلافه مع رأي الجمهور لفظي حيث يقول الغزالي: « كل مجتهد يجب عليه أن

---

٢٩٠ نسب الزركشي في البحر المحيط هذا القول للأستاذ أبي إسحاق ج ٦ ص ٢٤٨.

٢٩١ انظر رأي ابن قدامة كاملاً في « روضة الناظر « تحقيق د. عبد الكريم النملة ج ٣ ص ٩٨٠- ٩٩٧

٢٩٢ «الإحكام في أصول الأحكام» لابن حزم ج ٥ ص ٦٩ – ٧٢

يعمل بما أداه إليه اجتهاده ويعصي بتركه... »[٢٩٣]

بل أقر نقل الإجماع على ذلك «الإجماع المنعقد على أن المجتهد يجب عليه العمل بموجب اجتهاده...»[٢٩٤].

يعنى على قوله - بالرغم من أن كل مجتهد مصيب في الفروع التى ليس فيها نص قطعي إلا أنه على المجتهد ألا يعمل إلا بما أداه إليه اجتهاده، بل ويأثم إذا عمل بغيره ولو كان يعتقد أن غيره هذا صواب أيضًا.

وعند حديثه عن العامي - غير المجتهد - قال «... فمن اعتقد أن الشافعي - رحمه الله - أعلم والصواب على مذهبه أغلب فليس له أن يأخذ بمذهب مخالفه بالتشهي وليس للعامي أن ينتقي من المذاهب في كل مسألة أطيبها عنده فيتوسع بل هذا الترجيح عنده كالترجيح بين الدليلين المتعارضين عند المفتي فإنه يتبع ظنه في الترجيح فكذلك ههنا، وإن صوبنا كل مجتهد ولكن الخطأ ممكن بالغفلة عن دليل قاطع وبالحكم قبل تمام الاجتهاد واستفراغ الوسع والغلط على الأعلم أبعد لا محالة... »[٢٩٥]

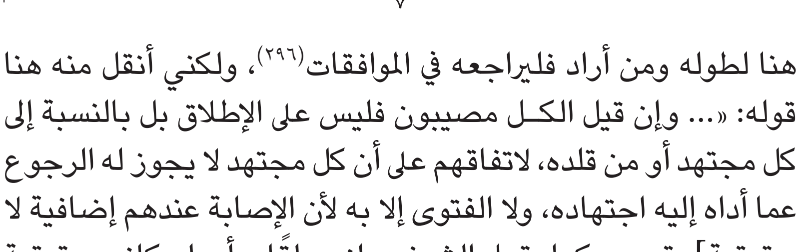
فكما يجب على المجتهد اتباع ظنه فكذلك العامي وإن قلنا بأن كل مجتهد مصيب على كلام الغزالي.

وقد أشار ابن قدامة إلى لفظية الخلاف في معرض رده على الغزالي ونفس الأمر قرره الشاطبي، فرغم أنه من أنصار رأي المخطئة -رأي الجمهور- إلا أنه ناقش رأي المصوبة وأفاض واستفاض في بيان لفظية الخلاف بينه وبين المخطئة في كلام نفيس للغاية لا يناسب نقله

٢٩٣ «المستصفى» ص ٣٥٦

٢٩٤ المستصفى ص ٣٦٤

٢٩٥ المستصفى ص ٣٧٣



هنا لطوله ومن أراد فليراجعه في الموافقات[٢٩٦]، ولكني أنقل منه هنا قوله: «... وإن قيل الكـل مصيبون فليس على الإطلاق بل بالنسبة إلى كل مجتهد أو من قلده، لاتفاقهم على أن كل مجتهد لا يجوز له الرجوع عما أداه إليه اجتهاده، ولا الفتوى إلا به لأن الإصابة عندهم إضافية لا حقيقية] يقصد -كما يقول الشيخ دراز معلقًا-: أي لو كانت حقيقية لم يكن هناك مانع من ترك المجتهد رأي نفسه إلى رأي غيره [... فالحاصل أنه لا يسوغ على هذا الرأي] رأي المصوبة [إلا قول واحد، غير أنه إضافي، فلم يثبت به اختلاف مقرر على حال، وإنما الجميع محومون على قول واحد هو قصد الشارع عند المجتهد... «[٢٩٧].

وطالما أن الخلاف لفظي فما فائدة إيراد المسألة هنا؟،

فائدتها أن هناك قولًا ثالثًا شاذًا بأن هذا الخلاف ينبني عليه عمل، والعمل: هو أن يختار المجتهد والمقلد -من باب أولى- ما يشتهيه من أقوال أهل العلم لأن الكل -في زعمهم- مصيبون - وهذا القول صار -أحيانًا- منهج الكثيرين من العاملين في مجال السياسة الشرعية سواء حُكامًا أو ساعين للحكم، فطالما هناك قول آخر فالأمر عندهم على التخيير، أو أن يظن أن الاختيار بين أقوال أهل العلم بما يقدره ذوقه بأنه مناسب لواقعه نوع من السياسة الشرعية، بناء على أصل تعدد الحق، وواضح ما في هذا اللازم من شذوذ شذذه المخطئة -كما يظهر من كلامهم- وشذذه المصوبة كذلك كما يتضح من نقل الغزالي الإجماع على عدم جوازه وأن على المجتهد أن يعمل بما أداه إليه اجتهاده، كما أن المقلد اجتهاده في أعيان من يتبعهم من المفتين ولا يختار من أقوالهم بالتشهي.

وتتضح المسألة أكثر عندما نقرر أن وظيفة المجتهد في الشرع -باتفاق المسلمين- هي البحث عن حكم الله في المسألة وليس التشريع

---

٢٩٦ الموافقات جـ ٤ ص ١١٨- ١٣٢

٢٩٧ الموافقات جـ ٤ ص ١٢٨.

من عند نفسه، سواء كان بحثه في القرآن أو السنة أو الإجماع أو المصالح الملائمة أو غير ذلك من مصادر التشريع، فالتعامل مع أقوال المجتهدين على أنها تشريعات يختار منها الناس ما يريدون يتناقض مع أصل وظيفة المجتهد، فأقوال المجتهدين هي اجتهادات في البحث عن حكم الله بعضهم أصاب الحق في المسألة فلهم أجران والباقون أخطؤوه وإن كانوا يؤجرون أجرًا واحدًا لأنهم بذلوا وسعهم في البحث عن حكم الله.

ولهذه المسألة تعلق وثيق بحكم تتبع رخص العلماء التي سنتحدث عنها في الفصل القادم - بحول الله وقوته-.

❊ ❊ ❊

الفصل الثاني:
حكم تتبع رخص العلماء وكيفية معرفة زلاتهم

لا بد من التفريق أولًا بين زلات العلماء ورخصهم، فالزلة هي الخطأ المحض الذي وقع فيه المجتهد الخطأ الذي لا يحتمل الصواب ولا يعتبر الخلاف فيه مستساغًا وينكر على فاعله بمختلف درجات الإنكار وينقض حكم القاضي إذا قضى به، ويضربون له مثالًا بإباحة الحنفية -في المشهور عنهم- شرب القليل من النبيذ الذي يسكر كثيره، وبقول الشافعي بأنه يجوز للرجل تزوج ابنته من الزنا، وبتجويز المالكية إتيان النساء في حشوشهن، وما شابه ذلك.

أما الرخصة فهي حكم اجتهادي دائر بين الصواب والخطأ توصل إليه المجتهد وفيه سهولة ويسر عن مذهب أو مذاهب أخرى، فالخلاف فيه مستساغ ولا ينكر على من يأخذ به ممن يُخالفه إلا بالنصح اللطيف ولا ينقض حكم قاض حكم به، ومثاله إباحة الحنابلة المسح على الجوارب الصفيقة، فهذه رخصة بالنسبة للمذهب الشافعي الذي يمنع ذلك، وإباحة الحنفية بيع العنب لمن يُعرف أنه يصنع الخمر فهذه رخصة بالنسبة للمالكية والحنابلة الذين يحرمون ذلك، وإباحة المالكية أكل الثعلب والهر وما شابه فهذه رخصة بالنسبة لمن حرم ذلك من شافعية وحنابلة وحنفية، وإباحة الشافعية سفر المرأة بدون محرم للحج بشرط الرفقة الآمنة فهذه رخصة بالنسبة لمن يمنع ذلك من حنفية ومالكية وحنابلة، وهكذا.

فارق آخر بين الرخصة والزلة أن الرخصة لا تكون إلا في جانب السهولة فقط وهذا مشتق من اسمها فالرخصة في لغة العرب هي التسهيل والتيسير، أما الزلة فمنها ما هو في جانب التسهيل ومنها ما في جانب التشديد مثل ما ورد عن أحد الفقهاء قوله بوجوب الغسل بالماء البارد ولو خشي الرجل على نفسه الهلاك، ومثل فتوى يحيى بن يحيى للملك بوجوب صيام شهرين كفارة الجماع في نهار رمضان ولو كان يقدر على العتق.

ولا شك أن الزلة لا يجوز العمل بها لا إفتاءً ولا تقليدًا على من هم في داخل مذهب صاحب الزلة فضلًا عمن هم في خارجه.

بل وكثير من أهل العلم لم يعتبروا اتباع العامي لعالم في زلته مسقطًا لواجب الإنكار عليه أو إقامة الحد فيفتي العز بن عبد السلام الشافعي ب: « حد الحنفي على شرب النبيذ »[٢٩٨]

ويرى أحمد أن من تزوج ابنته من الزنا يقتل وإن كان مقلدًا للشافعي في المسألة، وهكذا..

لكن لا يحكم بفسق من يرتكب الزلة متأولًا لأن هناك شبهة تدرأ عنه الفسق.

أما الرخصة فلا يُنكر على من يأخذ بها إن أداه إليها اجتهاده –فقد تكون هي الصواب– ولا على من يقلده فيها إن كان تقليدًا مستوفيًا الشروط.

لكن إن كان يتتبع الرخص في المذاهب فيأخذ بها فهذا نص أهل العلم على فسقه وقد ناقض بهذه الطريقة مقصود التشريع ومقصود صاحب الرخصة نفسه،

وجملة شُبه من يفعل هذا الفعل– إن لم يكن متبعًا للهوى– «أن

٢٩٨ «قواعد الأحكام» للعز بن عبد السلام ج ١ ص١٨٠



الدين يسر» وهذا صحيح لكن بشرط ألا يخالف الشرع كما ورد عن النبي ﷺ « ما خير رَسُول الله ﷺ بين أمرين قط إلا أخذ أيسرهما ما لم يكن إثمًا، فإن كان إثمًا كان أبعد الناس منه»[٢٩٩] فشرط الأيسر ألا يخالف الشرع، وطريقة تتبع الرخص لا شك أنها مخالفة للشرع.

ولـتأصيل المسألة يقول الشاطبي المالكي: «وقول من قال (إذا تعارضا عليه تخير) أي إذا تعارض قولا المجتهدين على المقلد يتخير بين قوليهما غير صحيح من وجهين أحدهما: أن هذا قول بجواز تعارض الدليلين في نفس الأمر، وقد مر ما فيه آنفا.

والثاني: ما تقدم من الأصل الشرعي، وهو أن فائدة وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، وتخييره بين القولين نقض لذلك الأصل وهو غير جائز، فإن الشريعة قد ثبت أنها تشتمل على مصلحة جزئية في كل مسألة، وعلى مصلحة كلية في الجملة، أما الجزئية فما يُعرب عنه دليل كل حكم وحكمته، وأما الكلية فهي أن يكون المكلف داخلًا تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع تصرفاته، اعتقادًا وقولًا وعملًا، فلا يكون متبعًا لهواه كالبهيمة المسيبة حتى يرتاض بلجام الشرع، ومتى خيرنا المقلدين في مذاهب الأئمة لينتقوا منها أطيبها عندهم لم يبق لهم مرجع إلا اتباع الشهوات في الاختيار، وهذا مناقض لمقصد وضع الشريعة، فلا يصح القول بالتخيير على حال»[٣٠٠]

وكلامه هنا كما نرى نفيس للغاية، ونكمله بكلام آخر له أيضًا حيث يقول-رحمه الله - « وأيضا فإن في مسائل الخلاف ضابطًا قرآنيًا ينفي اتباع الهوى جملة، وهو قوله تعالى « فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول « وهذا المقلد قد تنازع في مسألته مجتهدان فوجب ردها إلى الله والرسول، وهو الرجوع إلى الأدلة الشرعية] وسنذكر فيما

---

٢٩٩ متفق عليه

٣٠٠ الموافقات ج ٤ ص ١٣١

بعد -بإذن الله- كيفية رد المقلد للأدلة الشرعية وما الأدلة الشرعية في حقه من كلام الشاطبي وغيره [، وهو أبعد من متابعة الهوى والشهوة، فاختياره أحد المذهبين بالهوى والشهوة مضاد للرجوع إلى الله والرسول... وأيضا فإن ذلك يفضي إلى تتبع رخص المذاهب من غير استناد إلى دليل شرعي، **وقد حكى ابن حزم الإجماع على أن ذلك فسق لا يحل**، وأيضًا فإنه مؤد إلى إسقاط التكاليف في كل مسألة مختلف فيها، لأن حاصل الأمر مع القول بالتخيير أن للمكلف أن يفعل إن شاء وأن يترك إن شاء، وهو عين إسقاط التكليف... «[٣٠١].

- ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية الحنبلي: «إن جنس التحريم إما أن يكون ثابتًا في محل الخلاف أو لا يكون، فإن لم يكن ثابتًا في محل خلاف قط **لزم أن لا يكون حرامًا إلا ما أجمع على تحريمه، فكل ما اختلف في تحريمه يكون حلالًا] وهذا لازم قول من يتتبع رخص العلماء [وهذا مخالف لإجماع الأمة، وهو معلوم البطلان بالاضطرار من دين الإسلام**»[٣٠٢].

ويقول ابن قيم الجوزية: « قال سليمان التيمي: إن أخذت برخصة كل عالم اجتمع فيك الشر كله، **قال ابن عبد البر [المالكي]: هذا إجماع لا أعلم فيه خلافًا**»[٣٠٣]

قال الزركشي الشافعي» حيث جوزنا له الخروج عنه [أي إذا قلنا بقول من يجيز لمقلد مذهب أن يخرج عنه]، فشرطه أن لا يتتبع الرخص بأن يختار من كل مذهب ما هو الأهون عليه وإلا فيمتنع قطعًا... «[٣٠٤]

---

٣٠١ الموافقات ج ٤ ص ١٣٤، وللشاطبي كلام قيم كثير في هذا الأمر ليراجع في ج٤ من الموافقات

٣٠٢ مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٢٠ ص ٢٧٠

٣٠٣ «إعلام الموقعين عن رب العالمين» لابن قيم الجوزية ج١ ص ٢٠٦

٣٠٤ «تشنيف المسامع بجمع الجوامع» للزركشي ج ٤ ص٦٢٠، ٦٢١

وقال الزركشي أيضًا: «وفي «فتاوى النووي» الجـزم بأنـه لا يجوز تتبع الرخص، وقـال في فتاوٍ له أخرى وقد سئل عن مقلد مذهب: هل يجوز له أن يقلد غير مذهبه في رخصه لضرورة ونحـوها؟ أجـاب: يجوز له أن يعمـل بفتوى مـن يصلح للإفتاء إذا سـأله اتفاقـًا من غير تلقط الرخص ولا تعمد سؤال من يعلم أن مذهبه الترخيص في ذلك... »[٣٠٥]

وقال ابن النجار الحنبلي: «(ويحرم عليه) أي العامي تتبع الرخص... (ويفسق به)»[٣٠٦].

ولقد اهتممت بنقل الكثير من أقوال العلماء فيما سبق من مذاهب شتى وعنيت بنقل من قال بالإجماع مثل ابن عبد البر الفقيه المالكي[٣٠٧] وكذلك ابن حزم والمفهوم من قول ابن تيمية وابن القيم، فعلت هذا لأنه يُذكر أن في هذه المسالة خلافًا وينسب بالفعل القول بجوازها لبعض العلماء، ولقد أغفلت عمدًا نقل أقوالهم هنا ولو لمناقشتها وذلك لسببين: الأول: ما يظهر، من أقوال العلماء السابقة، من شدة ضعف هذه الأقوال ودرجتها في الخلاف.

والثاني: وهو مبني على الأول، أن غالب - إن لم يكن كـل - من يُجـوّز تتبع الرخص إما أنه يأخذ بأن الحق متعدد (مذهب المصوبة الذي عرضت له في الفصل السابق)، وذلك كما حكى ابن المنير عن بعض مشايخ الشافعية قوله له « أي مانع يمنع من تتبع الرخص ونحن نقول: كل مجتهد مصيب... »[٣٠٨].

وإما أنه يستدل بعمومات مثل يسر الشريعة ورفع الحرج وما إلى

٣٠٥ «البحر المحيط» للزركشي ج ٦ ص ٣٢٤، ٣٢٥

٣٠٦ «شرح الكوكب المنير المسمى مختصر التحرير في أصول الفقه»لابن النجار الفتوحي الحنبلي ص ٥٨٦

٣٠٧ راجع قوله في كتابه « جامع بيان العلم وفضله « لابن عبد البر ص٤٨٠

٣٠٨ البحر المحيط ج ٦ ص ٣٢٤

ذلك، ثم هؤلاء وهؤلاء على قلتهم - كثير منهم بل أكثرهم- يشترط شرطًا يجعل من المتعذر تتبع الرخص واقعيًا، وذلك أنهم يشترطون عدم التلفيق المؤدي للتحريم أو البطلان إجماعًا كما اشترط ذلك القرافي[٣٠٩] وكما هو المفهوم من كلام الكمال بن الهمام[٣١٠] وغيرهما.

ويقصدون بالتلفيق أن يأخذ من الحنفية مثلًا عدم نقض الوضوء بمس المرأة، ومن الشافعية أن مسح ثلاث شعرات فقط يكفي في مسح الرأس، ومن المالكية أن يسير الماء لا ينجس بملاقاة النجاسة إلا بالتغير، ثم يتوضأ بهذا الماء ولا يمسح من رأسه إلا ثلاث شعرات ويمس امرأة بعد وضوئه، فيكون وضوؤه باطلًا على مذهب الحنفية لنجاسة هذا الماء عندهم وعدم قيامه بفرض مسح الرأس، وباطلًا عند الشافعية لنجاسة الماء أيضًا ومس المرأة، وباطلًا عند المالكية لعدم قيامه بفرض مسح الرأس، وباطلًا عند الحنابلة لنجاسة الماء وعدم قيامه بفرض مسح الرأس، وهكذا يكون وضوؤه باطلًا عند جميع المذاهب وإن كان في كل جزئية فيه قد وافق مذهبًا من المذاهب.

ولا يخفى على المتأمل أن متتبع الرخص لابد وأن يقع في هذا الأمر في أغلب الأحكام وأن تحرزه من الوقوع فيه صعب للغاية.

وقد بينت - بفضل الله- فيما سبق ضعف مأخذ المصوبة وضعف استدلال المستدل بعموميات يسر الشريعة وسماحتها، فإذا أضفنا إليهما شرط اجتناب التلفيق يتضح سبب تركي نقل الأقوال الشاذة القليلة المجيزة لتتبع الرخص، وإتمامًا للفائدة وقطعًا لدابر كل شبهة أكمل هذا الفصل بمقتطفات من أقوال للشوكاني والشاطبي تناقش أقوال المستدلين بيسر الشريعة على تتبع الرخص.

- يقول الشوكاني: « كذلك وقع الخلاف في الأخذ بأخف ما قيل، وقد

---

٣٠٩ راجع قول القرافي في أصول الفقه الإسلامي للدكتور وهبة الزحيلي ج٢ ص ١٣١٢، ١١٨٣

٣١٠ راجع توجيه كلام الكمال بن الهمام في حاشية ابن عابدين ج١ ص٧٥



صار بعضهم إلى ذلك، لقوله تعالى « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر» وقوله « وما جعل عليكم في الدين من حرج «، وقوله ﷺ « بعثت بالحنيفية السمحة السهلة « وقوله « يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا « وبعضهم صار إلى الأخذ بالأشق (ذلك لقوله ﷺ «الحق ثقيل قوي والباطل خفيف وبّي «) ولا معنى للخلاف في مثل هذا، لأن الدين كله يسر، والشريعة جميعها سمحة سهلة والذي يجب الأخذ به ويتعين العمل عليه هو ما صح دليله، فإن تعارضت الأدلة لم يصلح أن يكون الأخف مما دلت عليه، أو الأشق مرجحًا، بل يجب المصير إلى المرجحات المعتبرة «[٣١١].

ويقصد الشوكاني – رحمه الله- أن الشريعة كلها سمحة ويسر حتى لو ظهر ببادئ الرأي خلاف ذلك وقد يكون القول الصحيح هو القول الأشد وهو يسير وسهل في نفس الأمر لا بالنسبة لغيره وإلا فالتكاليف كلها شاقة، ويلاحظ هنا أن الشوكاني وإن كان في هذا الموضع لا يتكلم عن موضوع تتبع الرخص بعينه بل يتكلم فيما هو أعم من ذلك فإنه- على قوله – إذا تعارض قولان في القوة من وجهة الأدلة الشرعية المعتبرة فإنه لا يصلح أن يكون اليسر والسماحة مرجحين بين القولين، فتتبع الرخص من باب أولى قطعًا.

– ويقول الشاطبي « واعترض بعض المتأخرين على من منع من تتبع رخص المذاهب، وأنه إنما يجوز الانتقال من مذهب بكامله] يقصد المعترض: أنه إذا كان يجوز أن أترك المذهب الحنفي كله مثلًا وأنتقل للمذهب الشافعي، فلم لا يجوز أن أنتقل في مسألة واحدة [فقال] أي المعترض [: إن أراد المانع ما هو على خلاف الأمور الأربعة التي ينقض فيها قضاء القاضي] أي إذا خالف القاضي نصًا قطعيًا أو الإجماع أو قواعد الشريعة أو القياس القطعي [فمسلم، وإن أراد ما فيه توسعة على المكلف فممنوع إن لم يكن على خلاف ذلك بل قوله

٣١١ إرشاد الفحول ج ٢ ص ٢٧٨، ٢٧٩

عليه الصلاة والسلام (بعثت بالحنيفية السمحة) يقتضي جواز ذلك، لأنه نوع من اللطف بالعبد والشريعة لم ترد بقصد مشاق العباد، بل بتحصيل المصالح وأنت تعلم بما تقدم ما في هذا الكلام] يقصد الشاطبي الكلام الذي نقلته عنه بعضه في بدايه الفصل في رده على هذه الاستدلالات وغيرها، ثم أضاف قائلاً [لأن الحنيفية السمحة إنما أتى فيها السماح مقيدًا بما هو جار على أصولها، وليس تتبع الرخص ولا اختيار الأقوال بالتشهي بثابت من أصولها، فما قاله عين الدعوى[٣١٢]، ثم نقول: تتبع الرخص ميل مع أهواء النفوس والشرع جاء بالنهي عن اتباع الهوى. فهذا مضاد لذلك الأصل المتفق عليه] أي منع اتباع الهوى [ومضاد أيضًا لقوله تعالى « فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول « وموضع الخلاف موضع تنازع، فلا يصح أن يرد إلى أهواء النفوس، وإنما يرد إلى الشريعة وهي تبيح الراجح من القولين فيجب اتباعه، لا الموافق للغرض»[٣١٣].

إلا أن ها هنا أمرًا يجب أن أوضحه وهو أن تتبع الرخص شيء والأخذ بقول مذهب غير المذهب الذي أتبعه في مسالة أو الأخذ بأكثر من قول من أكثر من مذهب، أو عدم التمذهب أصلًا شيء آخر، وقد نقول إن بينها عمومًا وخصوصًا، فتتبع الرخص يستلزم بالضرورة الانتقال بين المذاهب، ولكن ليس كل منتقل بين المذاهب متتبعًا للرخص.

- وفي هذا يقول الشيخ عبد الله دراز في تعليقه على الموافقات «وبهذا تعلم أنه لا تلازم بين منع تتبع الرخص وعدم الانتقال إلى مذهب إلا بكامله [حيث يفتي البعض بذلك] فتتبع الرخص فسق، والأخذ بقول غير إمامه في بعض المسائل عرفت ما فيه من

٣١٢ يقصد بذلك والله أعلم أن المخالف يقر عدم جواز تتبع الرخص فيما ينقض فيه حكم القاضي، ومما ينقض فية حكم القاضي بإقرار المخالف: مخالفة قواعد الشريعة، فتتبع الرخص مخالف لقواعد الشريعة في منع تتبع الهوى وإخراج المكلف عن داعية هواه.

٣١٣ الموافقات ج ٤ ص١٤٤، ١٤٥

خلاف[٣١٤]...»[٣١٥].

- **خلاصة هذا الفصل**: إن من ضوابط كون السياسة شرعية ألا تتبع رخص العلماء فضلًا عن زلاتهم، وإن ما يزعمه البعض من حجج في ذلك خطأ مدحوض دلت على بطلانه أدلة الكتاب والسنة والإجماع وقواعد الشريعة العامة.

❊ ❊ ❊

٣١٤ سنعرض -بإذن الله- لهذا الخلاف ونناقشه في هذا المؤلف.

٣١٥ الموافقات ج ٤ ص١٤٤

الفصل الثالث:
تقسيم الناس إلى مجتهدين ومقلدين:

بداية نشير إلى خلاف لفظي بين أهل العلم في مسألة التقليد، حيث ينكر البعض منهم التسمية حيث إن التقليد قبول قول بلا حجة، ويقول إن الصحيح تسميته بالاتباع لأن العامي حين يسأل المجتهد فيعمل بما يفتيه قد استجاب لقوله تعالى: {فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} فهو هنا متبع فاعل ما أمره الله به، والخلاف عند التحقيق كما ذكرت لفظي فمن يقول بالتقليد من جمهور أهل العلم يقصد به ما يعنيه الباقون بالاتباع.

- قال الزركشي: «... وإذا قلنا بأن وظيفة العامي التقليد جاء الخلاف السابق أنه هل هو تقليد حقيقة؟ فالقاضي يمنعه ويقول: إنه مستدل: لأن الله تعالى أوجب عليه اتباع العالم، وهو خلاف يرجع إلى العبارة، لأن القائل بالتقليد لم ير إلا هذا ولكن لسان حملة الشريعة جرى على صحة إطلاق التقليد للعامي والنهي عن إطلاق الاجتهاد عليه «[٣١٦]

أما حكم التقليد، وتقسيم الناس بالنسبة للتعامل مع مصادر الشريعة وأحكامها إلى مجتهد ومقلد لا ثالث لهما فهو ما سنعرضه باختصار في الأقوال الآتية:

- قال النووي الشافعي: « كل من لم يبلغ درجة المفتي فهو فيما

---

٣١٦ «البحر المحيط « للزركشي ج ٦ ص ٢٨٤.

يسأل عنه من الأحكام الشرعية مستفت مقلد من يفتيه،...، ويجب عليه الاستفتاء إذا نزلت به حادثه يجب عليه علم حكمها، فإن لم يجد ببلده من يستفتيه وجب عليه الرحيل إلى من يفتيه، وإن بعدت داره... »[٣١٧]

– ويقول الغزالي الشافعي أيضًا: «ويجب على العامي اتباع المفتي إذ دل الإجماع على أن فرض العوام اتباع ذلك، كذب المفتي أم صدق، أخطأ أم أصاب [طبعًا حيث لا يعلم العامي كذب المفتي وخطأه وإلا فلو علم فلا يحل إجماعًا[٣١٨]] فنقول: قول المفتي والشاهد لزم بحجة الإجماع فهو قبول بحجة فلم يكن تقليدًا،...، مسألة: العامي يجب عليه الاستفتاء واتباع العلماء، وقال قوم من القدرية: يلزمهم النظر في الدليل واتباع الإمام المعصوم، وهذا باطل بمسلكين، أحدهما: إجماع الصحابة فإنهم كانوا يفتون العوام [لاحظ «العوام» هنا تشمل العرب المجتهدين في اللغة العربية] ولا يأمرونهم بنيل درجة الاجتهاد، وذلك معلوم على الضرورة والتواتر من علمائهم وعوامهم... المسلك الثانى: أن الإجماع منعقد على أن العامي مكلف بالأحكام وتكليفه طلب رتبة الاجتهاد محال لأنه يؤدي إلى أن ينقطع الحرث والنسل وتتعطل الحرف والصنائع، ويؤدي إلى خراب الدنيا لو اشتغل الناس بجملتهم بطلب العلم، وذلك يرد العلماء إلى طلب المعايش ويؤدي إلى اندراس العلم بل إلى إهلاك العلماء وخراب العالم، وإذا استحال هذا لم يبق إلا سؤال العلماء، فإن قيل: فقد أبطلتم التقليد وهذا عين التقليد، قلنا: التقليد قبول قول بلا حجة وهؤلاء وجب عليهم ما أفتى به المفتي بدليل الإجماع كما وجب على الحاكم قبول الشهود [مع احتمال خطئهم وكذبهم] ووجب علينا قبول خبر الواحد، وذلك عند ظن

---

٣١٧ – «المجموع»، للنووي ج ١ ص ٩١.

٣١٨ يقول ابن تيمية: «... التقليد الذي حرمه الله ورسوله وهو أن يتبع غير الرسول فيما خالف فيه الرسول، وهذا حرام باتفاق المسلمين على كل أحد... والعالم إذا أفتى المستفتى بما لم يعلم المستفتي أنه مخالف لأمر الله – فلا يكون المطيع لهؤلاء عاصيًا...». مجموع الفتاوى ج ٢٠ ص ٢٦٠ – ٢٦١.

الصدق والظن معلوم، ووجوب الحكم عند الظن معلوم بدليل سمعي قاطع، فهذا الحكم قاطع والتقليد جهل... «[٣١٩].

ويقول ابن تيمية الحنبلي: «وكذلك المسائل الفروعية: من غالية المتكلمة والمتفقهة من يوجب النظر والاجتهاد فيها على كل أحد، حتى على العامة، وهذا ضعيف لأنه لو كان طلب علمها واجبًا على الأعيان فإنما يجب مع القدرة، والقدرة على معرفتها من الأدلة المفصلة تتعذر أو تتعسر على أكثر العامة، وبإزائهم من أتباع المذاهب من يوجب التقليد فيها على جميع من بعــد الأئمة: علمائهم وعوامهم... والذي عليه جماهير الأمة أن الاجتهاد جائز في الجملة، والتقليد جائز في الجملة، ولا يوجبون الاجتهاد على كل أحد ويحرمون التقليد، ولا يوجبون التقليد على كل أحد ويحرمون الاجتهاد، **وأن الاجتهاد جائز للقادر على الاجتهاد، والتقليد جائز للعاجز عن الاجتهاد، [إما مجتهد وإما مقلد]** فأما القادر على الاجتهاد فهل يجوز له التقليد؟ هذا فيه خلاف، والصحيح أنه يجوز حيث عجز عن الاجتهاد... وكذلك العامي إذا أمكنه الاجتهاد في بعض المسائل جاز له الاجتهاد، فإن الاجتهاد منصب يقبل التجزؤ والانقسام»[٣٢٠]

ولا يخفى على أي متأمل أن جواز التقليد الذي ذكره ابن تيمية هنا للعاجز عن الاجتهاد من العوام مقصود به الوجوب إذ لا بديل عنه، وبنحو هذا علق د/عبد الله التركى على قول ابن تيمية هذا[٣٢١].

- ويقول أيضًا - رحمه الله -: «**فإنه إما مقلد وإما مجتهد** فالمقلد لا ينكر القول الذي يخالف متبوعه إنكار من يقول هو باطل فإنه لا يعلم أنه باطل... والمجتهد ينظر ويناظر»[٣٢٢].

٣١٩ « المستصفى» ص ٣٧٠ - ٣٧٣.

٣٢٠ مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٢ ص ٢٠٣، ٢٠٤.

٣٢١ «أصول مذهب الإمام أحمد (دراسة أصولية مقارنة) « د/عبد الله بن عبد المحسن التركي.

٣٢٢ مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٣٣ ص ١٣٢

- وقال ابن تيمية أيضًا: «التقليد: هو قبول قول المقلد بغير حجة، فيلزم المقلد ما كان في ذلك القول من خير وشر... ولا ينبغي للعامي أن يطالب المفتي بالحجج فيما أفتاه ولا يقول له: لِمَ؟ ولا كيف؟ فإن أحب أن تسكن نفسه بسماع الحجة في ذلك، سأل عنها في مجلس آخر، أو فيه بعد قبول الفتوى مجردة عن الحجة، وذكر السمعاني: « أنه لا يمنع أن يطالب المفتي بالدليل لأجل احتياطه لنفسه، وأنه يلزمه أن يذكر له الدليل إن كان مقطوعًا به وإلا فلا، لافتقاره حينئذ إلى اجتهاد يقصر العامي عنه «[٣٢٣].

- يقول القاضي أبو يعلى (قاضي الحنابلة ومن كبار مجتهديهم): «وأما صفة المستفتي، فهو العامي الذي ليس معه ما ذكرنا من آلة الاجتهاد[٣٢٤]، وذكر أبو حفص في كتاب أحمد - رحمه الله - عن إسماعيل بن علي عن عبد الله قال: سألت أبي عن الرجل تكون عنده الكتب المصنفة فيها قول رسول الله ﷺ، واختلاف الصحابة والتابعين وليس للرجل بصر بالحديث الضعيف والمتروك، ولا الإسناد القوي من الضعيف، فيجوز أن يعمل بما شاء ويتخير ما أحب منها فيفتي به ويعمل به؟! قال: لا يعمل حتى يسأل ما يأخذ به منها، فيكون يعمل على أمر صحيح، يسأل عن ذلك أهل العلم، وظاهر هذا: أن فرضه التقليد والسؤال إذا لم تكن له معرفة بالكتاب السنة.

قال قوم من المعتزلة البغداديين: لا يجوز للعامي أن يقلد في دينه، ويجب عليه أن يقف على طريق الحكم، وإذا سأل العالم فإنما يسأله أن يعرفه طريق الحكم، وإذا عرفه ووقف عليه عمل به، وهذا غير صحيح لقوله تعالى: (فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ ۞ بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ) وقول النبي ﷺ (ألا سألوا إذا لم يعلموا، فإنما شفاء العي السؤال) ولأنه ليس من أهل الاجتهاد فكان فرضه التقليد[٣٢٥]

٣٢٣ «المسودة « لآل تيمية ج٢ ص ٩٧٣، ٩٧٤.

٣٢٤ لاحظ القسمة الثنائية أيضًا فمن ليس معه آلة الاجتهاد فهو عامي، ولا وسط بينهما.

٣٢٥ لاحظ القسم الثنائية أيضًا فمن ليس معه آله الاجتهاد فهو عامي ولا وسط بينهما.



كالأعمى في القبلة فإنه لما لم يكن معه آلة الاجتهاد في القبلة كان عليه تقليد البصير فيها... فأما قولهم إنه يقف على طريق الحكم، فالجواب أنه لا سبيل إلى الوقوف على ذلك إلا بعد أن يتفقه سنين، ونرى من تفقه المدد الطويلة ولا تحقق له طريق القياس، ولا يعلم ما يصححه وما يفسده، وما يوجب تقديمه على غيره وفي تكليف ذلك العامة تكليف ما لا يطيقونه ولا سبيل لهم إليه »[٣٢٦].

– وقال ابن قدامة الحنبلي إقرارًا ونقلًا عن أبي الخطاب: «وأما التقليد في الفروع فهو جائز إجماعًا، فكانت الحجة فيه الإجماع... فلهذا جاز التقليد فيها بل وجب على العامي ذلك،... ثم ماذا يصنع العامي إذا نزلت به حادثة إن لم يثبت لها حكم إلى أن يبلغ رتبة الاجتهاد [القسمة ثنائية إما مجتهد وإما مقلد]، فإلى متى يصير مجتهدًا؟ ولعله لا يبلغ ذلك أبدًا فتضيع الأحكام، فلم يبق إلا سؤال العلماء»[٣٢٧].

– ويقول الشاطبي المالكي: «فتاوى المجتهدين بالنسبة إلى العوام كالأدلة الشرعية بالنسبة إلى المجتهدين، والدليل على أن وجود الأدلة بالنسبة إلى المقلدين وعدمها سواء إذ كانوا لا يستفيدون منها شيئًا، فليس النظر في الأدلة والاستنباط من شأنهم، ولا يجوز ذلك لهم البته، وقد قال الله تعالى: (فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ)، والمقلد غير عالم، فلا يصح له إلا سؤال أهل الذكر، وإليهم مرجعه في أحكام الدين على الإطلاق، فهم إذًا القائمون له مقام الشارع، وأقوالهم قائمة مقـــام الشـــارع... »[٣٢٨].

– وقال الشاطبي أيضًا: « وقال علي [بن أبي طالب]: إياكم والاستنان بالرجال ثم قال: فإن كنتم فاعلين فبالأموات لا بالأحياء، وهو نهي

---

٣٢٦ «العدة في أصول الفقه» أبو يعلى ج ٥ ص ١٦٠١.

٣٢٧ «روضة الناظر» ابن قدامة، ج ٣ ص ١٠١٨ – ١٠١٩ تحقيق د/ النملة.

٣٢٨ «الموافقات» للشاطبي ج ٤ ص ٢٩٢، ٢٩٣.



للعلماء لا للعوام... «[٣٢٩].

وبالجملة فالقسم الخامس من كتاب الموافقات للشاطبي (والكتاب خمسة أقسام) يتناول في أغلبه كيفية تعامل المقلد مع أقوال العلماء وأفعالهم إلى غير ذلك من وظائف المقلد - وهو مفيد جدًا في بابه -، وكتاب الموافقات كله يتعامل مع مشروعية التقليد كأمر مسلم به لم يعرضه بحال للنقاش والأخذ والرد كما فعل في أغلب مواضيع الكتاب من الأمور التى تحتمل خلافًا ولو ضعف فيها الخلاف.

- وقال أبو عمر يوسف بن عبد البر [من كبار مجتهدي المالكية] بعد أن ذكر الآثار المروية في ذم التقليد قال في نهاية الباب «وهذا كله لغير العامة، فإن العامة لابد لهم من تقليد علمائهم عند النازلة تنزل بها، لأنها لا تبين موقع الحجة، ولا تصل لعدم الفهم إلى علم ذلك لأن العلم درجات لا سبيل منها إلى أعلاها إلا بنيل أسفلها، وهذا هو الحائل بين العامة وبين طلب الحجة والله أعلم، ولم يختلف العلماء أن العامة عليهم تقليد علمائهم، وأنهم المرادون بقول الله عز وجل (فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ) فكذلك من لا علم له ولا بصر بما يدين به لا بد له من تقليد عالمه وكذلك لم يختلف العلماء أن العامة لا يجوز لها الفتيا...»[٣٣٠].

-وقال ابن فرحون (من أعلام المالكية): «... غير المجتهد أوجب الشرع عليه الرجوع إلى قول المجتهدين العدول [القسمة ثنائية]، فنزل الشرع ظن المجتهد في حقه كظنه لو كان مجتهدًا لضرورة العمل، **وهذا أمر مجمع عليه** «[٣٣١].

- وقال ابن عـابدين [من كبار الحنفية]: «... فصـح تولية المقـلد [القضـاء]، **لأنه مقابل المجتهد ثم إن المقلد يشمل العامي ومن**

٣٢٩ «الموافقات» للشاطبي ج ٤ ص ٧٩.

٣٣٠ « جامع بيان العلم وفضله « ابن عبد البر ص ٥٢٢.

٣٣١ «تبصرة الحكام» لابن فرحون ج ١ ص ٤٧.

له تأهل في العلم والفهم [فتأهله لم يزل عنه وصف التقليد لأنه لو أزاله صار مجتهدًا وهو لم يبلغ الرتبة]... »[٣٣٢].

فأبو حامد الغزالي والجويني من الشافعية، وابن عبد البر وابن فرحون من المالكية، وأبو الخطاب وابن قدامة وابن بدران وصفي الدين البغدادي من الحنابلة كل هؤلاء وغيرهم ينقلون الإجماع على جواز أو بالأحرى وجوب التقليد على العوام، والعامي عندهم هو من ليس بمجتهد، وقد اخترتهم من مذاهب شتى، حتى لا يقال إن نقلهم الإجماع هذا محمول على أهل مذهبهم -و بعضهم مثل الغزالي وابن قدامة صرح بأن هذا إجماع الصحابة - ومن يُتوهم خلافه في هذه المسألة كابن حزم والشوكاني فهو عند التحقيق خلاف لفظي كذلك كما بينت هذا بالتفصيل في كتاب «سبيل الناجين عند اختلاف المجتهدين».[٣٣٣]

وما سبق يكفي في إثبات مشروعية التقليد، وكذلك أن الناس ينقسمون بالنسبة لاستنباط الأحكام من مصادرها -ومن باب أولى في اعتبار المصادر وإثباتها- إلى قسمين لا ثالث لهما إما مجتهد وإما مقلد،

لكن الاجتهاد يتجزأ هذه واحدة، والثانية أن هناك درجات للمجتهدين حسب إمكانيات ووظيفة كل منهم، وهما موضوعا الفصل القادم والذي بعده -بإذن الله-.

❋ ❋ ❋

---

٣٣٢ «حاشية ابن عابدين» ج ٥ ص ٣٦٤.

٣٣٣ «سبيل الناجين عند اختلاف المجتهدين» ص ٢٧٠ حتى ص ٢٨٨

الفصل الرابع:
تجزؤ الاجتهاد

ولهذا الفصل تعلق مهم بالسياسة الشرعية، وذلك لأننا أكدنا في الفصل السابق وأثبتنا من أقوال أهل العلم في شتى المذاهب أن الناس ينقسمون إلى مجتهدين ومقلدين وأن فرض المقلد تقليد المجتهد، لكن هل الاجتهاد يتجزأ؟ بمعنى هل يمكن للمقلد أن يجتهد في مسألة أو مسائل بينما يقلد في باقي أموره؟

وفيما يخص موضوعنا، هل يجوز لمن يعمل بالسياسة الشرعية أن يجتهد في مسألة من مسائلها أو في بعض مسائلها دون أن يصل لرتبة الاجتهاد في باقي مسائل الشرع؟

فنقول- مستعينين بالله تعالى- أن العلماء في تجزؤ الاجتهاد على مذاهب وتفصيلات لكن الجمهور على جوازه، وإن كان هناك إشكال وراء جوازه وهو ارتباط فروع ومصادر الشريعة بعضها ببعض.

- يقول ابن قدامة: «وليس من شرط الاجتهاد في مسألة: بلوغ رتبة الاجتهاد في جميع المسائل، بل متى علم أدلة المسألة الواحدة وطرق النظر فيها: فهو مجتهد فيها، وإن جهل حكم غيرها»[٣٣٤].

وقد استدل الجمهور بأدلة عقلية أهمها دليلان: «الأول لو لم يتجزأ الاجتهاد لزم أن يكون المجتهد عالمًا بجميع المسائل حكمًا ودليلًا،

---

٣٣٤ «روضة الناظر» ج٣ ص ٩٦٣

واللازم منتف إذ ليس من شرط المفتي: أن يكون عالمًا بجميع أحكام المسائل ومداركها، فإنه ليس في وسع البشر، فالإمام مالك وهو مجتهد [مطلق] بالإجماع - قد سئل عن أربعين مسألة، فقال في ست وثلاثين منها: « لا أدري « وكم توقف الشافعي، بل الصحابة في مسائل، الثاني: إذا اطلع العالم على أمارات بعض المسائل فيكون هو وغيره سواء في تلك المسائل وكونه لا يعلم أمارات غيرها لا مدخل له فيها، فإذن يجوز له الاجتهاد فيها كما جاز لغيره هذا مع ملاحظة أنه لابد من توافر كل ما يتعلق بالمسألة المجتهد فيها كما بينت»[٣٣٥].

ولكن يجب الوضع في الاعتبار أن رأي الجمهور هذا - بجواز تجزؤ الاجتهاد - ليس رأيا واحدًا بل هو في داخله منقسم لعدة آراء سنتعرض لها بإذن الله بعد ذكر رأي الطرف الآخر الذي يرى عدم جواز تجزؤ الاجتهاد ويرى أن المجتهد يجب أن يكون مجتهدًا في جميع أبواب ومسائل الفقه ولا يصح الاجتهاد في باب واحد دون غيره فضلًا عن مسألة واحدة، وأبرز من أعلمه من المتبنين لهذا الرأي المفصلين لأدلته هو الشوكاني، وإن كان هذا القول نقل عن الإمام أبي حنيفة وغيره.

- يقول الشوكاني: «المسألة الثالثة: تجزؤ الاجتهاد؛ وهو أن يكون العالم قد تحصل له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الأدلة دون غيرها [من المسائل] فإذا حصل له ذلك فهل له أن يجتهد فيها أو لا، بل لابد أن يكون مجتهدًا مطلقًا، عنده ما يحتاج إليه في جميع المسائل؟[٣٣٦].

ذِكر الكلام السابق هذا مهم لمعرفة تصور المسألة عند الشوكاني ومن يوافقه في الرأي. ردًا على من يقول إن النزاع قريب من اللفظية كما عبر د. وهبة الزحيلي «ليس بعيد الجانبين»[٣٣٧] هذه من ناحية،

٣٣٥ « أصول الفقه الإسلامي» د. وهبة الزحيلي ج٢ ص ١١٠٣ - ١١٠٤

٣٣٦ «إرشــاد الفحــول» للشوكاني ج٢ ص ٣٠٢

٣٣٧ «أصول الفقــه» د. وهبة الزحيلي ج ٢ ص ١١٠٥، ١١٠٦.

ومن ناحية أخرى بيان أن رأي مانعي تجزؤ الاجتهاد ليس ضربًا من الخبط والاستحالة و»إبطال الدين وكفر من قائله«[٣٣٨] كما يشنع ابن حــزم -رحمه الله- بناء على أن هذا القول يطلب من المجتهد «أن يحيط بجميع العلم»[٣٣٩] ولكن كل ما في الأمر كما هو واضح أن هذا القول يطلب من المجتهد أن يكون محيطًا بعلوم الاجتهاد المطلق إحاطة غالبة يتحقق بها غلبة الظن بالأحكام وإن عزب عنه بعضها، وأكبر دليل على ذلك أن الجميع متفقون أن هناك من وصلوا لرتبة المجتهد المطلق ولو كان الوصول إليها مستحيلًا -كما يزعم المعترض- لما وصل إليها أحد، فيجب حمل كلام المانعين من تجزؤ الاجتهاد هذا المحمل.

ونرجع لكلام الشوكاني حيث أقر بأن الأكثرين على جواز تجزؤ الاجتهاد وذكر استدلالاتهم التي لا تخرج عما ذكرت عنهم لتوي، وذكر أدلة المانعين لتجزؤ الاجتهاد والتي منها «أن المسألة في نوع من الفقه ربما كان أصلها في نوع آخر منه»[٣٤٠] يقصدون بذلك أن أدلة الشرع من كتاب وسنة غير مقسمة على أبواب الفقه بالتقسيم الاصطلاحي المحدد فربما كان هناك حديثٌ في الصيام يستفاد منه حكم في النكاح أو الطهارة عن طريق الإشارة أو التنبيه، وزادوا « أن كل ما قدر جهله به [أي من الأدلة] يجوز تعلقه بالحكم المفروض، فلا يحصل له ظن عدم المانع»[٣٤١] وذلك لأنه لكي يحكم المجتهد بدليل قرآن أو سنة أو غيرهما يجب أن يغلب على ظنه عدم المانع من الحكم في دليل آخر، فمن أدراه - إذا كان مجتهدًا في مسألة فقط وليس مطلقًا - أنه لا يوجد دليل آخر يعارض ما استدل به عن طريق الإشارة أو التنبيه مثلًا؟

---

٣٣٨ «الإحكام» ج ٥ ص ١١٩

٣٣٩ « الإحكام» ج ٥ ص ١١٩

٣٤٠ «إرشـــاد الفحــول» ج ٣ ص ٣٠٢

٣٤١ المصدر السابق ج ٣ ص ٣٠٣.

يقول الشوكاني: «[لا يمكن] حصول ما يحتاج إليه المجتهد في مسألة دون غيرها، فإن من لا يقتدر على الاجتهاد في بعض المسائل لا يقتدر عليه في البعض الآخر، وأكثر علوم الاجتهاد يتعلق بعضها ببعض، ويأخذ بعضها بحجزة بعض، ولا سيما ما كان من علومه مرجعه إلى ثبوت الملكة، فإنها إذا تمت كان مقتدرًا على الاجتهاد في جميع المسائل، وإن احتاج بعضها إلى مزيد بحث، وإن نقصت لم يقتدر على شيء من ذلك ولا يثق من نفسه لتقصيره، ولا يثق به الغير لذلك، فإن ادعى بعض المقصرين بأنه قد اجتهد في مسألة دون مسألة فتلك دعوى يتبين بطلانها بأن يبحث معه من هو مجتهد اجتهادًا مطلقًا فإنه يورد عليه من المسالك والمآخذ ما لا يتعقله... فإنهم قد اتفقوا على أن المجتهد لا يجوز له الحكم بالدليل حتى يحصل له غلبة الظن بحصول المقتضى، وعدم المانع، وإنما يحصل ذلك للمجتهد المطلق»[٣٤٢].

هذا الجزء الأخير من كلام الشوكاني غاية في النفاسة وهو يحاول أن يصور المسألة وكأنها خلاف لفظي وأن النتيجة مجمع عليها، وذلك لأنه يقول أن من قالوا بتجزؤ الاجتهاد اتفقوا على شرط، هو أن يحصل للمجتهد في المسألة غلبة الظن بحصول المقتضى وعدم المانع، وهذا الشرط لن يتحقق إلا للمجتهد المطلق فكأن شرطهم هذا جعل الاجتهاد في مسألة جزئية يشترط له الاجتهاد المطلق وهذا الكلام منه رحمه الله سيساعدنا كثيرًا -بإذن الله تعالى- في الوصول لأقرب الأقوال إلى الحق في هذه المسألة المهمة، ولو كان ما سنصل إليه يختلف مع النتيجة التي وصل إليها الشوكاني.

لابد أيضًا لمن يريد الاجتهاد الجزئي أن يعرف مقاصد الشريعة - اجتهادًا لا تقليدًا - في المسألة المراد الاجتهاد الجزئي فيها (على القول بجواز تجزؤ الاجتهاد) وذلك بأن يعرف في باب الزكاة - مثلًا - هل

---

٣٤٢ إرشـــاد الفحـول ج ٢ ص ٣٠٣.



المقصود الأساسي التعبد أم الرفق بالفقراء، ومعرفة هذا المقصد مهم للغاية في تحديد الحكم في كل فروع الشريعة، فلو كان المقصود - مثلًا - في زكاة الفطر التعبد أو بالأحرى جانب التعبد هو الأغلب فلا يجوز إخراج القيمة في الزكاة بل تجب من الأصناف الأربعة فقط أو يقاس عليها غالب قوت البلد، وإن كان المقصود الرفق بالفقراء أو هذا هو المقصود الأغلب، لجاز إخراج القيمة، ونفس الأمر في الطهارة من النجاسة مثلًا، لو كان المقصود إزالة الخبث فليزل بأي طريقة سواء بماء أو ريح أو شمس أو خل أو غيرهم ولو كان المقصود التعبد فلا يزال إلا بالماء[٣٤٣] وقس على هذا سائر الأبواب، ولا يكفي في ذلك أن يأخذ بقول أبي حنيفة إن العلة في الطهارة من النجاسة إزالة الخبث ثم يجتهد بعد ذلك في فهم الدليل الخاص، وذلك لأنه هنا سيعد مقلدًا لأبي حنيفة ويكون اجتهاده الجزئي مقيدًا باجتهاد أبي حنيفة في مقاصد المسألة وليس اجتهادًا جزئيًا مطلقًا وكلامنا هنا عن الاجتهاد الجزئي المطلق[٣٤٤]، ويستطيع الوصول إلى مقاصد الشرع من المسألة التي يبحث فيها عن طريق استقراء الشريعة في كل ما يتصل بهذه المسألة حتى يصل إلى نتيجة يجزم فيها أو يغلب على ظنه مقاصد الشرع من هذه المسألة، ولكنه هنا سيصل إلى مقاصد جزئية في عين المسألة وقد تعارض هذه المقاصد مقاصد كلية ويكون من العسير جدًا الفصل بين المقاصد الجزئية والمقاصد الكلية، وكتطبيق عملي على هذا الكلام نقول مثلًا إن مذهب الشافعي أنه لا يعفى عن يسير البول بحال من الأحوال ولكنه يقول إن الذي لا يرى من البول مثل رؤوس الإبر يعفي عنه وهذا للمشقة[٣٤٥]، فنجد أن الاجتهاد الجزئي في مقاصد الشرع من التنزه عن البول يوصل إلى أن يسير البول لا يعفى عنه ولا مثل رؤوس الإبر، أما النظر الكلي للشريعة من حيث رفعها لهذا النوع أو لهذه الدرجة من المشقات تجعل مجتهدًا

٣٤٣ راجع معنى كل هذا الكلام وغيره في الموافقات ج٢ ص ٣٠٠، ٣٢٠

٣٤٤ وسنوضح بعد ذلك أن هناك اجتهادًا جزئيًا مقيدًا أيضًا.

٣٤٥ راجع المجموع شرح المهذب ج ١ ص ١٧٧.

مثل الشافعي يحكم بأن الشرع يتجاوز عن مثل رؤوس الإبر من البول.

نفس الأمر بالنسبة لحكم أبي حنيفة بنجاسة سؤر سباع الطير قياسًا وذلك كمسألة جزئية ولكن كمسألة كلية وجد أنه من باب الاستحسان لا يحكم بنجاستها للمشقة عملًا بالقاعدة الشرعية الكلية بأن المشقة تجلب التيسير.

ونجد عند الإمام أحمد كذلك وجوب إعارة الحلي بالرغم من أن الناظر في الأدلة الجزئية على هذا الأمر قد لا يجد له أي دليل، ولكن بالنظر إلى الأدلة العامة والمصلحة العامة استنبط الحنابلة مصلحة كلية وهي أن كل ما تدعو الحاجة إلى الانتفاع به من الأعيان ولا ضرر في بذله لتيسره، وكثرة وجوده، أو من المنافع المحتاج إليها يجب بذله بغير عوض[٣٤٦].

المقصود من كل هذا بيان الأهمية القصوى التي لا يمكن تجاهلها بحال للنظر في المصالح الكلية مع المصالح الجزئية عند الاجتهاد الجزئي في مسألة من المسائل وقد أدى إغفال هذا الأمر إلى إنكار فتاوى كثيرة لعلماء أجلاء، منكرها عليهم أولى بالإنكار عليه منهم، وأدى كذلك إلى صدور فتاوى مضحكة تثير الشفقة أكثر مما تثير السخرية من قائلها[٣٤٧] فيقتضي هذا الكلام إذًا حتمية الاجتهاد في المصالح الكلية للشرع لتحقيق صحة الاجتهاد الجزئي، فعلى المجتهد أن يعرف باستقراء مصادر الشريعة أيهما يقدم: مصلحة النفس أم مصلحة المال؟ وإذا تعارضت مصلحة نفس جزئية مع مصلحة مال كلية أيهما يقدم؟ وهل يجب أن تكون المصلحة قطعية أم يكفي غلبة الظن؟ وهل... وهل... وهل...؟؟

يعرف هذا اجتهادًا لا تقليدًا.

٣٤٦ راجع قواعد ابن رجب الحنبلي ص ٢٢٨.

٣٤٧ لينظر تفسير هذا الكلام بإضافة وأمثلة له في الموافقات ج٤ ص ١٧٤، ١٨١.



هذا الكلام كله يصب في صالح كلام الشوكاني السابق ذكره، ولكنه يفيدنا أيضًا من فهم سبب اختلاف أقوال المجيزين للاجتهاد الجزئي فنرى الزركشي ينقل عنهم قائلًا: «قيل: وكلامهم يقتضي تخصيص الخلاف إذا عرف بابًا دون باب أما مسألة دون مسألة فلا تتجزأ قطعًا والظاهر جريان الخلاف في الصورتين، وبه صرح الإبياري...»[٣٤٨].

وذهب أصحاب رأي آخر[٣٤٩] - من المجيزين- إلى جواز ذلك في الفرائض (المواريث) فقط لا في غيرها، وذلك لأن نصوص المواريث محدودة قريبة المأخذ وأغلب أحكامها مجمع عليه ولا تبنى على غيرها.

وذكر أبو المعالي ابن الزملكاني رأيًا وسطًا وقريبًا من رأي الشوكاني وهو «الحق التفصيل: فما كان من الشروط كليًا، كقوة الاستنباط ومعرفة مجاري الكلام وما يقبل من الأدلة وما يرد ونحوه، فلابد من استجماعه بالنسبة إلى كل دليل ومدلول، فلا تتجزأ تلك الأهلية [يقصد بذلك الملكة الاجتهادية المتولدة من تحصيل شروط الاجتهاد التي أشار إليها الشوكاني] وما كان خاصًا بمسألة أو مسائل أو باب فإذا استجمعه الإنسان بالنسبة إلى ذلك الباب أو المسألة أو المسائل مع الأهلية كان فرضه في ذلك الجزء الاجتهاد دون التقليد »[٣٥٠]

ولكن أكثر الآراء - من وجهة نظري - قربًا للصواب وتجتمع فيه أقوال من سبق من العلماء وشروطهم هو قول الإبياري الذي قال: «إن أجمعوا في مسألة على ضبط مآخذها وكان الناظر المخصوص محيطًا بالنظر في تلك المآخذ صح أن يكون مجتهدًا فيها، وإلا لم يصح، بناء على ما سبق أنه لا يجوز له الحكم بالدليل حتى

---

٣٤٨ «البحر المحيط» للزركشي ج ٦ ص ٢٠٩ - ٢١٠.

٣٤٩ د. عبد الكريم النملة بهامش روضة الناظر ج٣ ص ٩١٣ وكذلك البحر المحيط للزركشي ج ٦ ص ٣٠٥.

٣٥٠ «البحر المحيط» للزركشي ج ٦ ص ٢١٠

تحصل غلبة الظن وفقدان المعارض من الشريعة، فإذا لم يكن الناظر بهذه المثابة فكيف يجزم أو يظن»[٣٥١].

ويعني هذا الكلام أنه لو نظر - الذي يريد الاجتهاد الجزئي في المسألة - في أقوال العلماء المختلفين حولها ووجد أن اختلافهم يدور -مثلًا- حول أصل فقهي أو لغوي أو أكثر واتفق جميع المختلفين على عدم خروج المسألة عن هذا الأصل أو تلك الأصول وكان المجتهد الجزئي مجتهدًا في تلك الأصول جاز له الاجتهاد في تلك المسألة.

وبهذا التقرير النفيس نكون قد تحرزنا عن اعتراض الشوكاني ومن وافقه في رأيه عن الاجتهاد الجزئي، وتجاوزنا العقبة العملية التي وضعها من أجازوا الاجتهاد الجزئي سواء في معرفة مقاصد الشريعة العامة والخاصة أو الإحاطة بجميع أدلة المسألة المجتهد فيها أو بالأحرى تحصيل غلبة الظن وفقدان المعارض، فهذا المجتهد الجزئي سيعتمد على المجتهدين المطلقين أو المستقلين في إجماعهم على أن هذه المسألة ليس لها مدارك أخرى ولا مآخذ أخرى غير هؤلاء الذين نختلف حولهم، هذا الإجماع هو المقدمة الأولى والتي ستكفي المجتهد الجزئي مؤنة ما لا يسعه علمه ولا يقدر عليه من استقراء موارد الشريعة حتى يتيقن أو يغلب على ظنه حصول المقتضى وعدم المانع وسيكون إجماعهم هنا حجة في حد ذاته - خاصة على قول الجمهور بأن اختلاف الأمة في مسألة على قولين إجماع منهم على انحصار الحق في هذين القولين فبالتالي لا يجوز إحداث قول ثالث وإلا نسبت الأمة إلى تضييع الحق[٣٥٢] فلا يعتبر المجتهد الجزئي هنا مقلدًا في مقدماته الاجتهادية.

أما المقدمة الثانية فهي: أن يكون بالغًا درجة الاجتهاد المطلق في

---

٣٥١ «البحر المحيط «للزركشي ج ٦ ص ٢١٠

٣٥٢ راجع هذا المعنى في روضة الناظر ج٢ ص ٤٨٨ بتحقيق د. عبد الكريم النملة مع ملاحظة أن هذا الاستدلال فيه نوع من التجوز لأن الاختلاف على رأيين يختلف عن الاختلاف في مصادر الرأيين ولكن مداركهما قريبة.



المآخذ أو المدارك الواقع الاختلاف حولها في المسألة.

ويلاحظ هنا أنه وإن نازع بعض العلماء في حتمية معرفة الخلاف ومواطنه بالنسبة للمجتهد فإن هذا قد يصح في الاجتهاد المطلق أو المستقل أما في الاجتهاد الجزئي فواضح جدًا الفائدة المحورية لمعرفة الخلاف.

مما سبق يتضح صعوبة الاجتهاد الجزئي المطلق في كثير من المسائل -وليس كلها بطبيعة الحال- وأنه يحتاج بلا شك إلى رتبة عالية في العلم وإن كانت صعبة ولكنها ليست - بفضل الله - متعذرة، وقد أطلت في الحديث عن الاجتهاد الجزئي لأهميته خاصة في زماننا هذا الذي يدعيه كثيرون سواء كان قولًا صريحًا أو ضمنيًا في كثير من مســائل الفقــه.

وإن كانت درجة الاجتهاد الجزئي المطلق بهذه الصعوبة، فإن هناك درجــات اجتهادية أخرى قد تكون أكثر يسرًا وهو موضوع الفصل القادم.

❋ ❋ ❋

الفصل الخامس:
درجات المجتهدين

أمر الفتيا من أهم أمور الشرع، وهو بالتالي من أهم أمور السياسة الشرعية وقد اهتم علماء الأصول في كل المذاهب بذكر رتب أو أقسام المفتين أو المجتهدين حتى يكون من يأخذ منهم أحكام الشرع على بصيرة من أمره.

وهناك طريقتان لتقسيم رتب المفتين؛ طريقة الجمهور حيث قسموا المفتين لخمس رتب وطريقة الحنفية الذين قسموهم لسبع رتب والطريقتان متقاربتان لكن في طريقة الأحناف تفصيل أكثر، وسنسعى هنا باختصار شديد لدمج الطريقتين.

- قال ابن بدران الحنبلي: «جعل بعض المتأخرين أقسام المجتهدين على خمس مراتب، وممن علمناه جنح إلى هذا التقسيم أبو عمرو ابن الصلاح [الشافعي] وابن حمدان - من أصحابنا - في كتابه (أدب المفتي) وتلاهما شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، فإنه نقل في (مسودة الأصول) كلام ابن الصلاح ولم يتعقبه»[٣٥٣].

1- الرتبة الأولى: المجتهد المستقل:

«وهو الذي اجتمعت فيه شروط الاجتهاد... إذا استقل بإدراك الأحكام الشرعية من الأدلة الشرعية العامة والخاصة، وأحكام

---

٣٥٣ «المدخل إلى مذهب أحمد»، ابن بدران ص ٢٤٨.

الحوادث منها، ولا يتقيد بمذهــب أحــد... قال [ابن حمدان الحنبلي وهو قول أبي عمر بن الصلاح الشافعي وغيرهما كثير]... ومن زمن طويل عُدم المجتهد المطلق... قلت [أي المرداوي] قد ألحق طائفة من الأصحاب [أي الحنابلة] المتأخرين بأصحاب هذا القسم الشيخ تقي الدين ابن تيمية - رحمه الله عليه -، وتصرفاته في فتاويه وتصانيفه تدل على ذلك. «[٣٥٤].

أشهر من في هذه الرتبة هم الأئمة الأربعة أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد، ولا شك أن الأوزاعي وسفيان الثوري والليث بن سعد وغيرهم في هذه الرتبة كذلك لكن مذاهبهم انقرضت.

2- الرتبة الثانية: المجتهد المطلق المقيد: أو «المجتهد المطلق» كما يسميه السيوطي

يقول عنها النووي: «المفتي الذي ليس بمستقل، ومن دهر طويل عُدِم المفتي المستقل[٣٥٥]، وصارت الفتوى إلى المنتسبين إلى أئمة المذاهب المتبوعة وللمفتي المنتسب أربعـــة أحـــوال: أحدها: - أن لا يكون مقلدًا لإمامه لا في المذهب ولا في دليله، لاتصافه بصفة المستقل، وإنما ينسب إليه لسلوكه طريقه في الاجتهاد،... والصحيح الذي ذهب إليه المحققون ما ذهب إليه أصحابنا: وهو أنهم صاروا إلى مذهب الشافعي لا تقليدًا له، بل لما وجدوا طرقه في الاجتهاد والقياس أسد الطرق ولم يكن لهم بد من الاجتهاد سلكوا طريقه، فطلبوا معرفة الأحكام بطريق الشافعي... قال أبو عمرو: دعوى انتفاء التقليد عنهم مطلقًا لا يستقيم، ولا يلائم المعلوم من حالهم أو حال أكثرهم،... ثم فتوى المفتي في هذه الحالة [أي الرتبة] كفتوى المستقل

٣٥٤ « الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف « للمرداوي ج ٣٠ ص ٣٨٣ طبعة هَجَرْ، وقد نقل هذا الكلام بنصه الشيخ بكر أبو زيد في كتابه « المدخل المفصل « ج ١ ص ٤٧٨ - ٤٨٦ وأقره فلم يتعقبه بشيء.

٣٥٥ لاحظ النووي توفي عام ٦٧٦ هـ.

في العمل بها، والاعتداد بها في الإجماع والخلاف»[٣٥٦].

وجدير بالذكر أنه بالرغم من أن هذه الدرجة التي ذكرها النووي أقل من رتبة المجتهد المستقل ويعتبر صاحبها من أتباع المذهب المنتسبين له، إلا أن الزركشي قال في تشنيف المسامع ما نصه: «وادّعى ابن أبي الدم أن هذا النوع قد انقطع في هذه الأعصار كالذي قبلها [أي كالمجتهد المستقل][٣٥٧]»، ولم يعلق الزركشي على هذا الكلام مع ملاحظة أن ابن أبي الدم توفي عام 642هـ.

– وقد ذكر ابن القيم الحنبلي عن هذه الرتبة كلامًا موافقًا لكلام النووي فقال: «... من غير أن يكون مقلـدًا لإمامــــه لا في الحكـم ولا في الدليل، لكن سلك طريقه في الاجتهاد والفتيا، ودعا إلى مذهبه ورتَّبَه وقرره، فهـو موافـــق له في طـريقـه ومقصـــده معـــًا، مثل القاضي أبي يعلــى من الحنابلة »[٣٥٨].

– أما ابن كمال باشا الحنفي فينقل عنه ابن عابدين قوله عن هذه الرتبة: «الثانية: طبقة المجتهدين في المذهب كأبي يوسف ومحمد وسائر أصحاب أبي حنيفة، القادرين على استخراج الأحكام من الأدلة على مقتضى القواعد التي قررها أستاذهم أبو حنيفة في الأحكام وإن خالفوه في بعض أحكام الفروع، لكن يقلدونه في قواعد الأصول، وبه يمتازون عن المعارضين في المذهب كالشافعي وغيره المخالفين له في الأحكام غير المقلدين له في الأصول»[٣٥٩].

ويلاحظ أن هذا التعريف يُخفِّض من درجة هذه الرتبة عن التعريفين السابقين، وهو موافق نوعًا ما لكلام الشاطبي المالكي عن

---

٣٥٦ «المجموع شرح المهذب» للنووي ج ١ ص ٧٥ – ٧٦ مكتبة المطيعي.

٣٥٧ تشنيف المسامع بجمع الجوامع ج ٤ ص ٥٧٥.

٣٥٨ «إعلام الموقعــين» ج ٤ ص ٢١٢

٣٥٩ حاشية ابن عابدين ج ١ ص٧٧.

هذه الرتبة[٣٦٠]

- وممن بلغ هذه الرتبة في المذاهب الأربعة «... أبو يوسف ومحمد وزفر من الحنفية، وابن القاسم وأشهب من المالكية والبويطي والزعفراني والمزني من الشافعية»[٣٦١]، والقاضي أبو يعلى من الحنابلة كما ذكر ابن القيم، كما يلحق بهذه الرتبة ابن تيمية من الحنابلة وإن كان البعض ذكره في الرتبة الأولى كما نقلنا عن المرداوي وهذا الكلام غير دقيق، لأن ابن تيمية -على سعة علمه- لم يكن له مذهب مستقل وكان في الكثرة الكاثرة من أموره -إن لم يكن في كلها- ملتزمًا بأصول أحمد ولا يخرج عن أقواله في أغلب فتاويه كذلك.

3- الرتبة الثالثة: «المجتهد المقيد ومجتهد التخريج»

قال النووي: «أن يكون مجتهدًا مقيدًا في مذهب إمامه، مستقلًا بتقرير أصوله [مذهبه][٣٦٢] بالدليل غير أنه لا يتجاوز في أدلته [أي في الاستدلال على الفروع] أصول إمامه وقواعده، وشرطه كونه عالمًا بالفقه وأصوله، وأدلة الأحكام تفصيلًا، بصيرًا بمسالك الأقيسة والمعاني، تام الارتياض في التخريج والاستنباط، قيمًا بإلحاق ما ليس منصوصًا عليه لإمامه بأصوله، ولا يعرى عن ثوب تقليد له لإخلاله ببعض أدوات الاستقلال، بأن يخل بالحديث أو العربية، وكثيرًا ما أخل بهما المقيد، ثم يتخذ نصوص إمامه أصولًا يستنبط منها كفعل المستقل بنصوص الشرع، وربما اكتفى في الحكم بدليل إمامه، ولا يبحث عن معارض كفعل المستقل في النصوص، وهذه صفة أصحابنا

---

٣٦٠ «الموافقات» ج ٤ ص ١٦٢ إلى ١٦٤

٣٦١ «أصول الفقه» د. وهبة الزحيلي ج ٢ ص ١١٠٨ وهو كلام الشاطبي في الموافقات أيضا ج٤ ص ١٦٤.

٣٦٢ « أصوله « هكذا في الأصل ولكن الصحيح المناسب للسياق « مذهبه « وهو المطابق لكلام أبي عمرو ابن الصلاح الذي نقل منه النووي هذا الكلام أصلًا ولعل كلمة أصوله سبق قلم أو خطأ مطبعي راجع كلام أبي عمرو في صفة المفتي والمستفتي وراجع كلامه كذلك في المسودة لآل تيمية ج ٢ ص ٩٦٧

أصحاب الوجوه وعليها كان أئمة أصحابنا أو أكثرهم، والعامل بفتوى هذا مقلد لإمامه لا له»[٣٦٣].

والعبارة الأخيرة هذه مهمة جدًا في فهم هذه الرتبة، وذلك لأن من يتبع من العوام فتوى صاحب هذه الرتبة هو في الحقيقة متبع لفتوى إمام صاحب هذه الرتبة، فمثلًا الشيرازي من الشافعية إذا أفتى لعامي بفتوى فهو في الحقيقة يقول له: إن كلام الشافعي في هذه الفتوى كذا، والعامي يكـون متبعـًا هنـا للشافعي وليس للشيرازي الذي لا يفتي من عنده وذلك لأنه ليس أهلًا للإفتاء من عند نفسه.

وكأنه يقول: لو كان الإمـام الشافعي موجودًا بيننا الآن وعرضت عليه هذه الواقعة لأفتى فيها بكذا وكذا وبطبيعة الحال لا يقصد أبدًا وضع الشافعي مكان النبي-ﷺ - فهذا كفر والعياذ بالله - لكن مقصوده أنه لا يستطيع فهم كلام الله عز وجل وكلام نبيه - ﷺ - أو فهم مقاصده فهمًا تامًا لقصوره في اللغة أو مقاصد الشريعة أو غيرهما ولكنه يستطيع فهم كلام الشافعي وفهم مقاصده وفهم اللغة التي تحدث بها وأفتى وكتب، والشافعي هو من يقوم بالفهم والاستنباط من كلام الله وكلام رسولهﷺ.

وجدير بالذكر أنه يشترط لمن هذه رتبته أن يوضح هذا الأمر، أي يوضح أنه يذكر ما يعلم أو يغلب على ظنه أنه رأي الشافعي أو غيره في المسألة، وليس اجتهاده هو - أي صاحب هذه المرتبة - في معرفة حكم الله عز وجل فيها.

- قـال ابن القيـم: «لا يجوز للمقلد أن يفتي في دين الله بما هـو مقلد فيه وليس على بصيرة فيه سوى أنه قول من قلده دينه، هذا إجماع من السلف كلهم وصرح به الإمام أحمد والشافعي- رضي الله عنهما - وغيرهما... وقال أبـو عمـرو: من قال «لا يجوز له أن يفتي

---

٣٦٣ «المجموع» للنووي ج ١ ص ٧٦.

بذلك» معناه لا يذكره في صورة ما يقوله من عند نفسه بل يضيفه إلى غيره، ويحكيه عن إمامه الذي قلده، فعلى هذا ما عددناه من أصناف المقلدين المفتين ليسوا على الحقيقة من المفتين، ولكنهم قاموا مقام المفتين وادعوا عنهم فعدوا منهم، وسبيلهم في ذلك أن يقولوا مثلًا: مذهب الشافعي كذا وكذا ومقتضى مذهبه كذا وكذا، ومن ترك منهم إضافة ذلك إلى إمامه فإن كان ذلك اكتفاء منه بالمعلوم عن الصريح فلا بأس [أي يكون معروفًا مثلًا أن هذا المفتي المقلد منتسب لمذهب مالك فإذا أفتى فإنه يقصد أن هذه فتوى مالك] قلت: [أي ابن القيم] ما ذكره أبو عمرو حسن »[٣٦٤].

- أما ابن كمال باشا فيقول عن هذه الرتبة « الثالث: طبقة المجتهدين في المسائل التي لا نص فيها عن صاحب المذهب، كالخصاف، وأبي جعفر الطحاوي، وأبي الحسن الكرخي، وشمس الأئمة الحلواني، وشمس الأئمة السرخسي وفخر الإسلام البزدوي، وفخر الدين قاضيخان وأمثالهم، فإنهم لا يقدرون على شيء من المخالفة لا في الأصول ولا في الفروع لكنهم يستنبطون الأحكام في المسائل التي لا نص فيها على حسب الأصول والقواعد»[٣٦٥].

ولننظر من يعتبرهم الحنفية من أهل هذه الطبقة لندرك درجة علوها وشـرف الوصـول إليهـا.

وقد نقل العلامة مجد الدين ابن دقيق العيد الشافعي والمالكي -أيضًا- الإجماع على جواز هذا النوع وغيره من الفتيا فقال: «توقيف الفتيا على حصول المجتهد يفضي إلى حرج عظيم[٣٦٦] أو استرسال الخلق في أهوائهم، فالمختار أن الراوي عن الأئمة المتقدمين، إذا كان عدلًا متمكنًا من فهم الإمام ثم حكى للمقلد قوله فإنه يكتفي به، لأن

---

٣٦٤ «إعلام الموقعين» لابن القيم ج ٤ ص ٤٤١ - ٤٤٣.

٣٦٥ حاشية ابن عابدين ج ١ ص ٧٧.

٣٦٦ وذلك للصعوبة الكبيرة في إيجاد المجتهد المستقل أو المطلق كما سبق وأوضحنا.

ذلك مما يغلب على ظن العامي أنه حكم الله عنده، وقد انعقد الإجماع في زماننا على هذا النــوع مــن الفتيا»[٣٦٧]

- وتجدر الإشارة هنا إلى نكتة لطيفة أشار إليها النووي حول هذه الرتبة -ولها تعلق كبير بموضوعنا عن السياسة الشرعية- وهي:

هل يتأدى فرض الكفاية بهذه الرتبة؟ بمعنى آخر، إن وجود عالم يفتي الناس ويبصرهم بشؤون دينهم وبما يجب عليهم ويحرم فرض كفاية، إذا قام به من يكفي سقط عن الباقين وإذا تركه الجميع أثموا، ولا شك أن فرض الكفاية يتأتى بالرتبة الثانية من المجتهدين المنتسبين أو من أطلقنا عليه لفظ المجتهد المطلق المقيد، ولكن ماذا لو لم يوجد أحد له هذه الرتبة (سواءً كان عدم وجوده فعليًا أو اعتباريًا أي أنه موجود لكن لا نستطيع الوصول إليه) فهل تكفي الرتبة الثالثة هذه - المجتهد المقيد أو مجتهد التخريج - في أداء فرض الكفاية ورفع الإثم عن الأمة؟

يقول النووي: «ثم ظاهر كلام الأصحاب أن من هذه حاله [أي الرتبة الثالثة] لا يتأدى به فرض الكفاية، قال أبو عمرو: ويظهر تأدي الفرض به في الفتوى وإن لم يتأد في إحياء العلوم التي منها استمداد الفتوى، لأنه قام مقام إمامه المستقل»[٣٦٨].

وقد يؤدي إمعان النظر في هذه المسألة إلى الجمع بين أدلة من لا يجيزون خلو الزمان من المجتهد (إجازة شرعيه أو قدرية) مثل الحنابلة، ومن يجيزون ذلك وهم جمهور العلماء، والله عز وجل أعلم.

- من أصحاب هذه الرتبة: «الحسن بن زياد والكرخي والطحاوي من الحنفية والأبهري وابن أبي زيد من المالكية وأبي إسحاق الشيرازي والمروزي من الشافعية... والقاضي أبي علي ابن أبي موسى من

---

٣٦٧ «البحر المحيط» للزركشي ج ٦ ص ٣٠٦، ٣٠٧.

٣٦٨ «المجموع» للنووي ج ١ ص ٧٦.

الحنابلة»[٣٦٩]

4- الرتبة الرابعة: «مجتهد الترجيح»

-يقول عنه النووي: «لا يبلغ رتبة أصحاب الوجوه، لكنه فقيه النفس، حافظ مذهب إمامه، عارف بأدلته، قائم بتقريرها، يصور ويحرر ويقرر ويمهد ويزيف ويرجح، لكنه قصر عن أولئك [أصحاب الرتبة الثالثة] لقصوره عنهم في حفظ المذهب، أو الارتياض في الاستنباط، أو معرفة الأصول ونحوها من أدواتهم وهذه صفة كثير من المتأخرين - إلى أواخر المائة الرابعة - المصنفين الذين رتبوا المذهب وحرروه وصنفوا فيه تصانيف فيها معظم اشتغال الناس اليوم، ولم يلحقوا الذين قبلهم في التخريج [ليسوا أهلًا للتخريج على مذهب الإمام]، وأما فتاويهم فكانوا يتبسطون فيها تبسط أولئك أو قريبًا منه، ويقيسون غير المنقول عليه، غير مقتصرين على القياس الجلي ومنهم من جمعت فتاويه ولا تبلغ في التحاقها بالمذهب مبلغ فتاوى أصحاب الوجوه «[٣٧٠].

- أما ابن كمال باشا فقد قسم هذه الرتبة إلى رتبتين فقال: «طبقة أصحاب التخريج من المقلدين كالرازي وأضرابه، فإنهم لا يقدرون على الاجتهاد أصلًا، ولكنهم لإحاطتهم بالأصول وضبطهم للمآخذ يقدرون على تفصيل قول مجمل ذي وجهين، وحكم مبهم محتمل لأمرين منقول عن صاحب المذهب أو أحد من أصحابه برأيهم ونظرهم في الأصول والمقايسة على أمثاله ونظائره من الفروع وما في الهداية [للمرغيناني] من قوله كذا في تخريج الكرخي وتخريج الرازي من هذا القبيل.

الخامسة: طبقة أصحاب الترجيح من المقلدين «كأبي الحسن القدوري، وصاحب الهداية وأمثالهم، وشأنهم تفضيل بعض الروايات

٣٦٩ «أصول الفقه الإسلامي» د. وهبة الزحيلي ج ٢ ص ١١٠٨.

٣٧٠ «المجموع» للنووي ج ١ ص ٧٧.

على بعض»[٣٧١].

- يقول د. وهبة الزحيلي أن من أهل هذه الرتبة «القدوري والمرغيناني صاحب الهداية من الحنفية، والعلامة خليل من المالكية، والرافعي والنووي من الشافعية، والقاضي علاء الدين المرداوي منقح مذهب الحنابلة»[٣٧٢]، وفي تصنيف د وهبة السابق هذا نظر كبير، ولا أظن يسلم له أهل هذه المذاهب تصنيفه، فالنووي مثلا إن لم يكن في الرتبة الثالثة فمن يكون؟!!

5- الرتبة الخامسة: مجتهـد الفتيـا

يقول عنها النووي: «يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه في الواضحات والمشكلات ولكن عنده ضعف في تقرير أدلته وتحرير أقيسته، فهذا يعتمد نقله وفتواه فيما يحكيه من مسطورات مذهبه من نصوص إمامه وتفريع المجتهد في مذهبه، وما لا يجده منقولًا إن وجد في المنقول معناه، بحيث يدرك بغير كبير فكر أنه لا فرق بينهما جاز إلحاقه به والفتوى به [أي يفهم كلام إمام المذهب وأصحابه ثم يفتي به في الواقعات نقلًا مجردًا دون تدخل منه بترجيح أو تخريج]، وكذا ما يعلم اندراجه تحت ضابط ممهد في المذهب، وما ليس كذلك يجب إمساكه عن الفتوى به فيه ومثل هذا يقع نادرًا في حق المذكور [أي نادرًا ألا توجد نصوص في المذهب أو قواعد تندرج تحتها الواقعة الجديدة] إذ يبعد كما قال إمام الحرمين أن تقع مسألة لم ينص عليها في المذهب، ولا هي في معنى المنصوص ولا مندرجة تحت ضابط، وشرطه [صاحب هذه الرتبة] أن يكون فقيه النفس، ذا خط وافر من الفقه قال أبو عمرو: وأن يكتفي في حفظ المذهب في هذه الحالة والتي قبلها [أي الرتبة الرابعة] بكون المعظم على ذهنه، ويتمكن لدربته من

---

٣٧١ حاشية ابن عابدين ج ١ ص ٧٧

٣٧٢ الفقه الإسلامي وأدلته ج١ ص ٤٨

الوقوف على الباقي على قرب»[٣٧٣].

وبنحو هذا الكلام قال ابن حمدان الحنبلي[٣٧٤]

- وقد قسم ابن كمال باشا هذه الرتبة إلى اثنتين-أيضًا- فقال: «والضعيف وظاهر المذهب والرواية النادرة [أي صاحب هذه الرتبة يعرف الرواية النادرة من غيرها] كأصحاب المتون المعتبرة من المتأخرين مثل صاحب الكنز وصاحب المختار وصاحب الوقاية وصاحب المجمع وشأنهم ألا ينقلوا الأقوال المردودة والروايات الضعيفـــة.

والسابعة: طبقة المقلدين الذين لا يقدرون على ما ذُكر ولا يفرقون بين الغث والسمين[٣٧٥] [ولكن يقدرون على نقل أقوال المذهب وتحريره]»[٣٧٦].

- وبعد أن ذكر النووي مراتب المفتين عقب عليها قائلًا: «هذه أصناف المفتين وهي خمسة وكل صنف منها يشترط فيه حفظ المذهب وفقه النفس، فمن تصدى للفتيا وليس بهذه الصفة فقد باء بأمر عظيم، ولقد قطع إمام الحرمين وغيره بأن الأصولي الماهر المتصرف في الفقه لا يحل له الفتوى بمجرد ذلك، ولو وقعت له واقعة لزمه أن يسأل عنها، ويلتحق به المتصرف النظَّار البحَّاث من أئمة الخلاف وفحول المناظرين لأنه ليس أهلًا لإدراك حكم الواقعة استقلالًا، لقصور آلته، ولا مِن مذهب إمامه لعدم حفظه له على الوجـه

---

٣٧٣ المجموع للنووي ج ١ ص ٧٧

٣٧٤ «المدخل لمذهب الإمام أحمد»، لابن بدران ص ٢٥٠.

٣٧٥ نؤكد على ما أشرنا إليه سابقًا أن المقصود ليس الاجتهاد الحقيقي لكن لكونهم قاموا مقام المجتهدين في إفتاء الناس بما ينقلونه من أقوال المجتهدين أُطلق عليهم لفظ مجتهدين مجازًا.

٣٧٦ حاشـــية ابن عابـدين ج١ ص ٧٧.

المعتبر»[٣٧٧].

وهذا كلام مهم يقصد به النووي أنه قد يبلغ الإنسان درجة كبيرة في علم الفقه ومعرفة الخلاف والبحث ولكنه لم يستكمل مرتبة الاجتهاد المطلق -سواء كليًا أو في مسألة- وهنا لا يحق له الفتوى، وقد يكون هذا أعلم من مفتي الرتبة الرابعة ولكنه ليس على درجة تبحره في مذهب الإمام، فلا يحق له الفتوى مثله ليس لأنه أقل منه علمًا بالشرع بل هو أعلم منه لكنه لا يستطيع أن يفتي في الشرع كمجتهد مطلق، وصاحب الرتبة الرابعة أيضًا لا يستطيع ذلك لكنه يستطيع أمرًا آخر يقصر هو عنه فيه، وهو معرفة مذهب إمامه في الواقعة محل النظر، فيقول مذهب أبي حنيفة في هذه المسألة كذا فيكون هنا أبو حنيفة الأعلم والأحق بالفتوى من هذا المتبحر النظار البحاث في الفقه وليس مفتي الرتبة الرابعة.

مسألة مهمة وتزيل كثيرًا من الإشكال:

وهي دمج بين الفصل السابق وهذا الفصل فقد تحدثنا عن مجتهد المسألة أو جواز تجزؤ الاجتهاد، وذكرنا أن الجواز له شروط خاصة من معرفة مواقع الخلاف وأسبابها والقدرة على الاجتهاد فيها على تفصيل ذكرناه هناك، وهنا بإمكاننا دمج هذا الأمر مع مراتب المفتين بمعنى أن المجتهد المطلق المقيد -المقلد في الأصول- يمكن أن يكون مستقلًا في مسألة بأن يجتهد في أصولها، نفس الأمر بالنسبة لباقي رتب المفتين، حتى الرتبة الخامسة يستطيع أن يستقل بالاجتهاد في مسألة.

وينبني على ذلك أيضًا أن المجتهد المقيد أو مجتهد التخريج من الممكن أن يجتهد اجتهادًا مطلقًا مقيدًا في مسألة إذا استوفى شروط

---

٣٧٧ «المجموع» للنووي ج١ ص ٧٨ وانظر نفس هذه المراتب ونفس تعليق النووي الأخير هذا (بتصرف يسير) على لسان ابن تيمية ناقلًا له ومقرًا له عن أبي عمرو ابن الصلاح في «المسودة» ج٢ ص ٩٦٠ - ٩٦٩.



الاجتهاد المطلق المقيد فيها، وكذلك مجتهد الفتيا أو حتى أصحاب الدرجة السابعة عند ابن كمال باشا يستطيعون الاجتهاد في مسألة أو مسائل اجتهاد مجتهد الترجيح أوغيرها من الرتب وفي هذه المسألة قال النووي «... ثم قد يستقل المقيد في مسألة أو باب خاص»(٣٧٨)،

- وكذلك قال ابن بدران: «وحكى اختلافًا بين الحنفية والشافعية في أبي يوسف ومحمد، والمزني وابن سريج: هل كانوا مستقلين أم لا؟ قال [ابن الصلاح]: «ولا تستنكر دعوى ذلك فيهم في فنون الفقه بناء على جواز تجزؤ منصب الاجتهاد»(٣٧٩).

وهذه المسألة تزيل كثيرًا من اللبس حينما نجد فقيهًا مصنفًا في رتبة من رتب المفتين ولكنه في مسألة أو مسائل يجتهد اجتهادًا مستقلًا أو مطلقًا مقيدًا فنظن أن هناك خطأ في تصنيفه أو أنه قد تعدى رتبته، والأمر على ما تقدم، كما أنه قد يفسر لنا كذلك بعض الخلاف حول اعتبار أحد المجتهدين في رتبة ويعتبره آخرون في رتبة أعلى أو أقل، فربما نظر البعض إلى مسائل علت فيها رتبته الاجتهادية فظن أنه من أهل هذه الرتبة بإطلاق، بينما في الحقيقة عموم مسائله وأقواله لا تعلو عن الرتبة الأدنى وهذا موطن دقيق فليُنتبه إليه جيدًا.

❃ ❃ ❃

٣٧٨ «المجموع» للنووي ج ١ ص ٧٦.

٣٧٩ «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد» لابن بدران ص ٢٤٨، ٢٤٩.

الفصل السادس:
علاقة تجزؤ الاجتهاد ومراتب المفتين بالسياسة الشرعية:

العلاقة بينهما ذات شقين:

1- الشق الأول: أن من يقوم بتدبير أمور الناس بالسياسة الشرعية أو يسعى لذلك ينبغي أن يكون من أهل الرتبة الأولى أو الثانية، فإن الإمام مهمته حماية الدين وسياسة الدنيا به، فإن لم يوجد مجتهد مستقل أو مطلق مقيد صالح لتولي الإمامة جاز تولية مقلد، لأن ترك المسلمين بدون خليفة مفسدته أشد من تولية خليفة مقلد كما نقلنا قول الشاطبي قبل: «لأنا بين أمرين: إما أن يترك الناس فوضى، وهو عين الفساد والهرج. وإما أن يقدموه فيزول الفساد به، ولا يبقى إلا فوت الاجتهاد، والتقليد كافٍ بحسبه. وإذا ثبت هذا فهو نظر مصلحي يشهد له وضع أصل الإمامة؛... فصح الاعتماد فيه على المصلحة»[٣٨٠].

- لكن هنا لابد من ضبط الكلام أكثر فإن من قطعيات الشريعة كذلك ومصالحها أن «الضرورة تقدر بقدرها» فإن لم يوجد خليفة مجتهد مستقل فليول مجتد مطلق ثم الرتبة الثالثة فالرابعة فالخامسة هكذا، فإن لم يصلح للإمارة أي ممن سبق؛ ومعنى لم يصلح لها ليس لعدم وجوده فقط بل قد يكون المجتهد موجودًا لكنه لا يصلح للإمارة إما لضعف التدبير أو لأن الناس لن تجتمع عليه وكما يقول الشاطبي

---

٣٨٠ «الاعتصام» ج٢ ص ١٢٦

إن النظر في هذا الأمر مصلحي.

فإن على الأمير أو الإمام أن يحيط نفسه بالمفتين وما يقوم به فرض الكفاية منهم (وهم الرتبة الثالثة فما فوقها)، فإن تعذر وجود هؤلاء أيضًا، فلا أقل من وجود من يكونون أهلًا للاجتهاد الجزئي في مسائل، ولو كان اجتهادهم في المسائل اجتهاد تخريج فقط، وذلك لأن أمور السياسة لابد وأن تظهر فيها من النوازل والمستجدات التي تستلزم اجتهادًا، كما أن تحقيق المناط (وهو ما سنفصله فيما بعد بإذن الله) وهو ما يقوم به الحاكم أو الأمير يوميًا أثناء ممارسته السياسة يحتاج كذلك لمن يفهم كلام أهل العلم، وهذا لا يتسنى لكل المقلدين.

وعلى ولي الأمر كذلك -من باب السياسة الشرعية- أن يعمل على تفريغ طائفة من المسلمين لطلب العلم الشرعي ليصلوا إلى الرتبة الثالثة كأقل تقدير-إن لم يكن يوجد في البلاد من يقوم به فرض الكفاية في هذا الرتبة- ويصير أمر تفريغ هؤلاء واجبًا عليه أن يفعله وواجبًا على من كُلّف به أن يقوم به، فهو فرض كفاية كما سبق وأشرنا وعلى الإمام تحقيق فروض الكفايات، ويتعين فرض الكفاية على من عينه الإمام والله أعلم.

2- **الشق الثاني**: أن يمنع الأمير من يريد أن يتعدى رتبته في الإفتاء من هذا التعدي، فيكون من السياسة الشرعية أن يمنع أهل الرتبة الخامسة -مثلًا- أن يفتوا الناس منتحلين الرتبة الأولى زاعمين الاستقلال والاجتهاد المباشر من الكتاب والسنة وهم لم يبلغوا معشار معشار الشروط المطلوبة فيمن يصل لهذه الرتبة، وهذا من المصائب الكبرى التي بليت بها الأمة الإسلامية في وقتنا الحالي، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

الفصل السابع:
كيف يتعامل المقلد مع اختلاف المجتهدين؟

لهذا الفصل تعلق وثيق بالسياسة الشرعية خاصة في واقعنا المعاصر، وذلك لأن وجود الأمير المجتهد المستقل أو المطلق الذي يدبر أمور الناس بالسياسة الشرعية ممتنع، وكذلك إمكانية أن يحيط نفسه بمن هذه رتبتهم شبه ممتنع كذلك.

يقول الشيخ ابن عثيمين - رحمه الله تعالى -: «كذلك شروط القضاء: يشترط في القاضي أن يكون مجتهدًا، إما مطلقًا أو في مذهبه، وإذا لم نجد قاضيًا بهذه الحال، أين المجتهد المطلق الآن؟ كالكبريت الأحمر كما يقولون، أين المجتهد في مذهبه أيضًا؟ قليل، فإذا لم نجد قاضيًا مجتهدًا في مذهبه على الأقل، هل نقول: لا نولي الناس القضاء؟ ليس هذا بصحيح...»[٣٨١].

والإشكال الموجود في القضاء موجود-بلا ريب- فيما هو أعلى وأهم من القضاء وهي الإمارة.

وحيث لم توجد الرتبة الأولى والثانية من المفتين فلا مناص من اللجوء للثالثة فما دونها وهو الواقع المُعاين، وهؤلاء في الحقيقة مقلدون كما سبق ونقلنا أقوال أهل العلم فيهم، فإن أمكنهم الاستقلال أو الاجتهاد المطلق في مسألة -بعد أن تتوفر لهم آلة ذلك- فبها ونعمت وإلا ففرضهم التقليد، وعند التقليد ستنقسم المسائل إلى قسمين قسم

---

٣٨١ «شرح كتاب السياسة الشرعية « للشيخ محمد بن صالح العثيمين ص٣١٨.



لا خلاف فيه بين أهل العلم المقتدى بهم في الإفتاء وقسم فيه خلاف بينهم، أما ما لا خلاف فيه فالخطب فيه يسير ودورهم لن يعدو تحقيق المناط وأما ما فيه خلاف فهو موضوع هذا الفصل.

وبالمثال يتضح المقال: رمي الكفار إذا تترسوا بمسلمين وكان في رميهم هلاك للمسلمين له حالتان، الأولى أن يكون هناك ضرر على عموم المسلمين إن لم يتم رميهم مثل أن يجتاح العدو بلاد الإسلام، فهنا لا خلاف بين أهل العلم على مشروعية الرمي وتكون السياسة الشرعية العسكرية المتبعة في هذه الحالة رمي الكفار وإن تترسوا بمسلمين، أما لو لم نخف على المسلمين إن لم نرمهم لكننا نحتاج لذلك لفتح حصن لنشر الدين فيه فهنا اختلف أهل العلم؛ فالحنفية على الجواز والمنع رأي الشافعية والمالكية، فإن كان القائم بأمر السياسة الشرعية (أو من أحاط نفسه بهم من أهل العلم) قادرًا على الاجتهاد الجزئي في هذه المسألة فواجب أن يفعل، فإن لم يكن فبأي القولين يأخذ؟

في المسألة سبعة أقوال -وربما أكثر- لكن هذا عند الكلام عن مقلد من عموم الناس أما عند الحديث عن من يتولى أمر السياسة الشرعية فلابد من التدقيق في عرض الأقوال، لأن العامي أثره على خاصة نفسه أما أمر السياسة الشرعية فهو يعم جميع المسلمين، ولابد أن نضع في أذهاننا جيدًا أن الهدف الأول أن نصل لحكم الله في المسألة وسعنا، لأن حكم الله هو الصلاح واليسر والفلاح وإن بدا بظاهر الرأي غير ذلك.

وبعد أن تحدثنا في هذا الباب أن الحق عند الله واحد أصابه من أصابه من المجتهدين والباقون مخطئون، وذكرنا المنع المتأكد من تتبع رخص العلماء، مع الوضع في أذهاننا أن وظيفة المجتهدين السعي لكشف حكم الله في المسألة، وأنهم قائمون في الأمة مقام النبي ﷺ[٣٨٢] وأنه لازم فتوى كل واحد منهم في المسألة أنه لو كان رسول

٣٨٢ يقول الشاطبي « المفتي قائم في الأمة مقام النبي ﷺ « الموافقات ج٤ ص ٢٤٤

الله ﷺ حيًا لأفتى في هذه المسألة بمثل قولي هذا، وأن الشريعة إنما أتت لإخراج المكلف من داعية هواه وتسليم أمره لله عز وجل..

ينبغي وضع كل ما سبق في الذهن لنبدأ في تحرير سؤال الباب جيدًا وتحديد المواضع المطلوب مناقشتها فيه،

فبداية: من الذي يستفتيه المقلد إذا تعدد المفتون؟

وهل هناك ضابط معين يختار به من يسأله أم له سؤال من شاء؟ هذه الأولى.

والثانية: إذا علم اختلافهم في المسألة فيعمل بقول من منهم؟!

فهناك من العلماء من يفرق بين الأولى والثانية، وهناك من يسوي بينهما، ولكن لابد أن نضع الفارق بينهما في الاعتبار لأنه مؤثر جدًا في فهم كلام العلماء حول هذه المسألة دقيقة المأخذ، خطيرة النتائج.

نعم..

تتبع رخص العلماء صورة من صور المسألة الثانية، بمعنى أنه إذا اختلفت أقوال العلماء على مقلد فيقوم باختيار الأسهل منها دائمًا، وتلك التي أوردنا نهي العلماء عنها أشد النهي وبعضهم نقل الإجماع على منعها مثل ابن عبد البر وابن حزم، ولكن هناك صور أخرى للمسألة الثانية، فقد يقوم البعض باختيار الأقوال الأشد لتحقيق غايات في نفسه، وقد يختار الأشد أحيانًا والأخف أحيانًا أخرى حسب ما يراه مناسبًا في كل حين، ومن الصور المعاصرة قد تقوم بعض الدول التي تطبق بعض صور الشريعة في بعض قوانينها وكذلك بعض الجماعات العاملة للإسلام وأحيانًا بعض الأشخاص بعمل مجموعة من الاختيارات الفقهية من بين أقوال العلماء تتواءم مع مصالحهم وواقعهم وسياستهم دون النظر لأي اعتبار آخر، ففي قانون أحكام الأسرة المصري مثلًا (الذي يزعُم واضعوه أنه موافق

للشريعة الإسلامية)، يأخذ القانون بأنه يحق للزوجة أن تشترط على زوجها عدم الزواج من أخرى ويُصحح هذا الشرط، وهذا رأي الإمام أحمد خلافًا للجمهور وفي هذا تشديد على الزوج، ويأخذ بأن الطلاق ثلاثًا يقع واحدة لرأي الإمام ابن تيمية الذي خالف فيه الإمام أحمد وغيره من جماهير العلماء، وفي هذا تيسير على الزوج، ويأخذ برأي الإمام مالك في المواريث بأن المانع من الإرث القتل العمد العدوان فقط دون غيره من أنواع القتل خلافًا لرأي الجمهور في ذلك وفي هذا توسعة على بعض الورثة، ويأخذ برأي الحنفية في عدم أحقـية الزوج في طلب فسـخ النكاح بينه وبين زوجته للعيب وعليه أن يطلق زوجته إن أراد فراقها مخالفًا بذلك آراء جمهور الفقهاء وفي هذا توسعة للزوجة وتضييق على الزوج، وهكذا، والأمثلة على هذه الطريقة كثيرة.

وقد يكون المقلد قد التزم تقليد عالم معين ولكن إذا وجد في بعض أقواله تضييقًا عليه اختار رأي عالم آخر في تلك المسائل والتزم رأي مقلده في باقي المسائل... إلخ.

القصد أن للمسألة الثانية صورًا كثيرة غير صورة تتبع الرخص.

لابد من التنبيه هنا باختصار أن هناك صورة للمسألة الثانية مجمع على بطلانها أيضًا وهي أن يقوم قاضٍ أو مفت بالحكم أو بإفتاء عموم الناس بحكم أو فتوى منقولة عن عالم، وإفتاء قريبه أو صديقه أو عدوه بفتوى أو حكم آخر منقول عن عالم آخر في نفس المسألة، فهذا مجمع على حُرمته وبطلانه وهو بالتالي خارج نقاشنا أصلًا.

- وفي ذلك يقول الشاطبي: «صار كثير من مقلدة الفقهاء يفتي قريبه أو صديقه بما لا يفتي به غيره من الأقوال، اتباعًا لغرضه وشهوته أو لغرض ذلك القريب وذلك الصديق... [ثم نقل الشاطبي عن القاضي أبي الوليد (الباجي) قوله] وهذا مما لاخلاف فيه بين المسلمين ممن يعتد به في الإجماع أنه لا يجوز ولا يسوغ ولا يحل لأحد أن يفتي في دين الله إلا بالحق الذي يعتقد أنه حق، رضي بذلك من

رضيه، وسخطه من سخطه، وإنما المفتي مخبر عن الله تعالى في حكم فكيف يخبر عنه إلا بما يعتقد أنه حكم به وأوجبه، والله تعالى يقول لنبيه عليه الصلاة والسلام: {وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ} الآية، فكيف يجوز لهذا المفتي أن يفتي بما يشتهي... هذا ما ذكره [القاضي أبو الوليد] وفيه ما تقدم من أن الفقيه[٣٨٣] لا يحل له أن يتخير بعض الأقوال بمجرد التشهي والأغراض من غير اجتهاد، ولا أن يفتي به أحدًا، والمقلد في اختلاف الأقوال عليه مثل هذا المفتي الذي ذكر، فإنه إنما أنكر ذلك على غير مجتهد أن ينقل عن مجتهد بالهوى، وأما المجتهد فهو أحرى بهذا الأمر»[٣٨٤].

- وقال ابن القيم: «وبالجمله فلا يجوز العمل والإفتاء في دين الله بالتشهي والتخيير وموافقة الغرض، فيطلب القول الذي يوافق غرضه وغرض من يحابيه فيعمل به، ويفتي به، ويحكم به، ويحكم على عدوه ويفتيه بضده، وهذا من أفسق الفسوق وأكبر الكبائر والله المستعان... »[٣٨٥].

فهذه الصورة كما أسلفنا ممنوعة بلا خلاف فهي خارج موضوعنا.

أما موضوعنا في مسألتيه الأولى والثانية فقد اختلف فيهما العلماء، ففريق يفرق بين المسألة الأولى والثانية، فيقول إذا كان المستفتي لا يعرف الخلاف في المسألة ولا قول كل مفتٍ فيها فله أن يسأل من يشاء من المفتين دون حجر عليه في الاختيار سواء اختار الأفضل أو اختار المفضول، أما إذا عرف خلافهم، أو أفتاه بعضهم بعد فتيا الأول وجب عليه حينئذٍ اختيار الأعلم منهم والأورع فيتبعه، ومنهم - أي العلماء - من يسوي بين المسألتين.

---

٣٨٣ يعلق الشيخ عبد الله دراز في هامش الصفحة في الموافقات على كلمة الفقيه هذه بقوله « المراد به غير المجتهد ممن يعرف أقوال المجتهدين، لأنه الذي تقدم الكلام عن الباجي في الإنكار عليه. فالمجتهد من باب أولى « الموافقات ج ٤ ص ١٤٠.

٣٨٤ «الموافقات» ج ٤ الشاطبي ص ١٣٥ - ١٤٠.

٣٨٥ «إعلام الموقعين»، ابن القيم ج ٤ ص ٤٥٣، ٤٥٤.

وانقسم من سوى بينهما فبعضهم يقول يلزمه استفتاء الأعلم مطلقًا والأخذ بقوله سواء عند بداية السؤال أو عند اختلاف العلماء، وآخرون قالوا إنه مخير مطلقًا في الأخذ بأي أقوال العلماء شاء، ولكن وضعوا قيودًا عليه لمنعه من تتبع الرخص.

وهناك أقوال أخرى في المسألة أوصلها البعض إلى سبعة -كما سبق وأشرنا-، ولكن تكاد تكون هذه هي الأقوال المعتبرة.

أمر آخر مهم جدًا أشير إليه قبل البدء في ذكر أقوال العلماء في موضوع هذا الفصل، وهو أنّا ذكرنا أن في المسألتين أقوالًا ثلاثة فبأي الأقوال الثلاثة سيأخذ المقلد؟ فإذا قيل إن المقلد مخير بين أحد هذه الأقوال الثلاثة - كما زعم البعض - لكان هذا ترجيحًا تحكّميًا للقول الذي يقول بالتخيير مطلقًا، ويكون في الكلام دور لا يُقبل في منطق أو عقل سليم، هذا الترجيح التحكمي سيكون في أصل المسألة (أي في اختيار واحد من الأقوال الثلاثة سالفة الذكر) وفي مآل المسألة أيضًا، لأنه لو أن المقلد مخير حقًا في اختيار واحد من الأقوال الثلاثة (خيارًا مشابهًا لخيار خصال الكفارة) فلا يوجد ذو لب إلا وسيختار القول القائل بالتخيير المطلق، وسيلزم من هذا قطعًا إبطال القولين الآخرين في الأصل وفي المآل، وذلك لأنه حتى العلماء المجتهدون القائلون بهما إذا سألتهم لو أن المقلد مخير بين قوليكما وبين القائل بالتخيير فبماذا تنصحوه؟ فسيكون ردهم أننا ننصحه باختيار القول القائل بالتخيير، وهذا باطل كما لا يخفى على عاقل له أي حظ من النظر والتأمل، وأوضح أكثر فأقول إن في مسألتينا أقوالًا ثلاثة كما أسلفنا، فمسألتانا إذًا مختلف فيهما فيجري فيهما نفس الخلاف الجاري في أي مسألة أخرى، فمن سينظر في مسألتينا أمامه ثلاثة أقوال، إما أنه سيسأل عالمًا قبل العلم بالخلاف فيهما فله حينئذٍ سؤال من يشاء ويسأل الأعلم والأورع بعد العلم بالخلاف على قول، وإما أنه سيختار مطلقًا على القول الثاني، وإما أنه يجب عليه سؤال الأعلم والأورع ابتداءً على

القول الثالث، وهذا هو عين الدور[٣٨٦] الذي تُبرَّأ منه الشريعة براءة تامة، والذي تحاول كل ملة أو نحلة أو مذهب -حتى العلماني منها- نفيه عن نفسها.

فالقائل بأن المقلد مخير في اختيار أي قول من الأقوال التي تتحدث عن مسألتينا قد وقع في مغالطة فاضحه لا يقبلها أي عقل سليم وتحكم في نُصرة مذهبه.

فإذا كان الأمر كذلك فماذا يفعل المقلد بإزاء الأقوال الثلاثة المذكورة؟

أرى - والله أعلم - أنه يتحتم عليه هنا النظر فيها نظرة اجتهاد (مثله) وتبصُّر -لأن التقليد كما وضَّحت متعذر- فيبذل ما أوتي من وسع في فهم كلام العلماء حولهما (المسألتين) ويسأل ويستفسر عما غمض عليه من كلامهم، ثم يختار القول الذي يصل إليه اجتهاده ويشعُر أنه الأقرب لرضا المولى تبارك وتعالى، وأنه الأعذر له عند ربه، والأمر وإن كان فيه عسر، إلا أن المترتب عليه من نتائج خطيرة للغاية في تشكيل حياة المرء كلها بل ولا أبالغ إن قلت في تشكيل حياة الجماعات والدول يستحق بلا جدال ما يبذل من أجله من جهد.

- ولعل في كلام الجويني إشارة لما قلته لتوي حيث قال: «إذا أراد [المقلد] أن ينتحل نحلة الشافعي أو غيره فلابد من نوع اجتهاد... خرج لنا من أن الجهال ممنوعون من التقليد في شيئين (أحدهما) أصل التوحيد والثاني أصل المذهب»[٣٨٧].

فهذا هو الممكن للمقلد و{لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا} و{فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ} ويستخير المولى سبحانه ويستعين به ويستشير

---

٣٨٦ الدور: هو توقف وجود الشيء على ذاته هو، دون اعتماد على شيء آخر وهذا أمر باطل عقلًا.

٣٨٧ البحر المحيط للزركشي ج ٦ ص ٢٩١.

وسيصل -بإذن الله- إلى الصواب.

وفي كتابي «سبيل الناجين عند اختلاف المجتهدين»(٣٨٨) تفصيل مهم ينير الطريق -بفضل الله- لمن أراد الوصول للحق في المسألة، ولكن هنا سنختصر الكلام ونكتفي بإشارات فقط تناسب موضوع الكتاب، كما لن نعرض كل الأقوال بالتفصيل بل سأكتفي بعرض ما أراه صوابًا ومن أراد تفصيل الكلام في باقي الأقوال فدونه كتاب «سبيل الناجين»(٣٨٩).

- يقول الغزالي الشافعي: «مسألة: إذا لم يكن في البلدة إلا مفتٍ واحد وجب على العامي مراجعته، وإن كانوا جماعة فله أن يسأل من شاء ولا يلزمه مراجعة الأعلم كما فعل في زمان الصحابة، إذ سأل العوام الفاضل والمفضول... وقال قوم تجب مراجعة الأفضل، فإن استووا تخير بينهم وهذا يخالف إجماع الصحابة إذ لم يحجر الفاضل على المفضول الفتوى بل لا تجب مراجعة إلا من عرفه بالعلم والعدالة وقد عرف كلهم بذلك، نعم إذ اختلف عليه مفتيان في حكم... إذا كان أحدهما أفضل وأعلم في اعتقاده اختار القاضي أنه يتخير أيضًا لأن المفضول أيضًا من أهل الاجتهاد لو تفرد فكذلك إذا كان معه غيره فزيادة الفضل لا تؤثر والأولى عندي أنه يلزمه اتباع الأفضل، فمن اعتقد أن الشافعي - رحمه الله - أعلم والصواب على مذهبه أغلب فليس له أن يأخذ بمذهب مخالفه بالتشهي وليس للعامي أن ينتقي من المذاهب في كل مسألة أطيبها عنده فيتوسع، بل هذا الترجيح عنده كالترجيح بين الدليلين المتعارضين عند المفتي فإنه يتبع ظنه في الترجيح فكذلك ههنا،...، وهذا التحقيق وهو أن تعتقد أن لله تعالى سرًا في رد العباد إلى ظنونهم حتى لا يكونوا مهملين متبعين للهوى مسترسلين استرسال البهائم من غير أن يزمهم لجام التكليف فيردهم

---

٣٨٨ كتاب غير مطبوع يمكن تحميله من الرابط: https://archive.org/details/٢٠١٨١٠٣١_tawakltv_gmail

٣٨٩ من ص ٣٠٣ إلى ٣٧٩



من جانب إلى جانب فيتذكرون العبودية ونفاذ حكم الله تعالى فيهم في كل حركة وسكون يمنعهم من جانب إلى جانب، فما دمنا نقدر على ضبطهم بضابط فذلك أولى من تخييرهم وإهمالهم كالبهائم والصبيان،... فإن قيل:... العامي يحكم بالوهم ويغتر بالظواهر وربما يقدم المفضول على الفاضل،... فلمعرفة مراتب الفضل أدلة غامضة ليس دركها من شأن العوام وهذا سؤال واقع، ولكنا نقول: من مرض له طفل وهو ليس بطبيب فسقاه دواء برأيه كان متعديًا مقصرًا ضامنًا، ولو راجع الطبيب لم يكن مقصرًا، فإن كان في البلد طبيبان فاختلفا في الدواء فخالف الأفضل عد مقصرًا، ويعرف فضل الطبيبين بتواتر الأخبار وبإذعان المفضول له، وبتقديمه بأمارات تفيد غلبة الظن فكذلك في حق العلماء، يعلم الأفضل بالتسامع وبالقرائن دون البحث عن نفس العلم، والعامي أهل له فلا ينبغي أن يخالف الظن بالتشهي، فهذا هو الأصح عندنا والأليق بالمعنى الكلي في ضبط الخلق بلجام التقوى والتكليف والله أعلم»[٣٩٠].

ولأجل مثال الطبيب الذي أورده الغزالي هذا أتيت بقوله أول الأقوال، لأنه يوضح الأمر إيضاحًا جليًا، فإن والد الطفل الذي لا خبرة له بالطب إذا سقى طفله دواء فمات طفله عد مقصرًا ملومًا ضامنًا، فمثاله مثال العامي الذي ليس لديه أدوات الاجتهاد ثم ينظر في الكتاب والسنة ويستخرج ما يتوهمه حكم الله فيما يعرض له من مسائل. ولو وصف الأطباء أدوية مختلفة لطفله فأخذ بقول المفضول منهم عد مقصرًا أيضًا، بل ولا يكاد يفعل ذلك أحد، بالرغم من أن المفضول قد يصيب أحيانًا ويخطئ الفاضل، لكن إصابة الفاضل أكثر، فلماذا عندما يتعلق الأمر بالحلال والحرام والذي قد يؤدي إلى إراقة دماء، واستحلال فروج وانتقال أملاك يأخذ المرء بقول المفضول وهو يعلم أنه مفضول ويقول» قلدتها عالمًا «؟!!.

---

٣٩٠ «المستصفى»، الغزالي ص ٣٧٣، ٣٧٤.

أما ما قاله الغزالي عن معنى إتيان الشريعة لإخراج الناس من داعية هواهم إلى الانقياد بالعبودية لله عز وجل وأن القول بالتخيير تناقض مع هذا، فهو معنى محوري ومهم جدًا في موضوعنا أفاض فيه الشاطبي كما سنرى بإذن الله.

- يقول الغزالي أيضًا: «ورأي من يرى أنه يجوز لكل مقلد أن يختار من المذاهب ما أراد **غير معتد به ولعله لا يصح ذهاب ذاهب إليه أصلًا**، فهذا مذهب لا يثبت ولو ثبت لا يعتد به... »[٣٩١].

- ويقول السبكي الشافعي رحمه الله: «مسألة: تقليد المفضول... فإن اعتقد رجحان واحد منهم تعين [تقليده]»[٣٩٢].

- يقول ابن قدامة الحنبلي» وإذا كان في البلد مجتهدون: فللمقلد مسألة من شاء منهم ولا يلزمه مراجعة الأعلم كما نقل في زمن الصحابة،... وقيل: بل يلزمه سؤال الأفضل، وقد أومأ الخرقي إليه... والأول أولى لما ذكرنا من الإجماع [إجماع الصحابة]، وقول الخرقي يحمل على ما إذا سألهما فاختلفا وأفتاه كل واحد بخلاف قول صاحبه فحينئذٍ يلزمه الأخذ بقول الأفضل في علمه ودينه وفيه وجه آخر [أي إذا اختلفا علي]: أنه [أي العامي] يتخير، لما ذكرناه من الإجماع ولأن العامي لا يعلم الأفضل حقيقة، بل يغتر بالظواهر، وربما يقدم المفضول... ووجه القول الأول [أي القول بأن العامي يلزمه الأخذ بقول الأفضل] أن أحد القولين خطأ، وقد تعارض عنده دليلان [إذ إن أقوال العلماء كالأدلة في حق العامي] فيلزمه الأخذ بأرجحهما كالمجتهد يلزمه الأخذ بأرجح الدليلين المتعارضين لأن من اعتقد أن الصواب في أحد القولين لا ينبغي له أن يأخذ بالتشهي، وينتقي من المذاهب أطيبها، ويتوسع، ويُعرف الأفضل بالأخبار، وبإذعان المفضول له، وتقديمه له، وبأمارات تفيد غلبة الظن دون البحث عن نفس علمه،

٣٩١)"إحياء علوم الدين» للغزالي ج ٢ ص٤٦٠.

٣٩٢ «تشنيف المسامع» ج ٤ ص ٦٠٨.

والعامي أهل لذلك والإجماع [المنسوب للصحابة] محمول على ما إذا لم يسألهما، إذ لم ينقل إلا ذلك، فأما إن استوى عنده المفتيان: جاز له الأخذ بقول من شاء منهما، لأنه ليس قول بعضهم بأولى من البعض،... وقد روي عن أحمد - رحمه الله - ما يدل على جواز تقليد المفضول، فإن الحسين بن يسار سأل عن مسألة في الطلاق فقال: «إن فعل حنث» فقال له: إن أفتاني إنسان - يعني لا يحنث - فقال تعرف حلقة المدنيين؟ - حلقة بالرصافة - فقال له: إن أفتوني به حل؟ قال « نعم «وهذا يدل على التخيير بعد الفتيا «[٣٩٣].

نعم يدل كلام الإمام أحمد على التخيير بعد الفتيا، ولكن ما وجه دلالته في جواز تقليد المفضول بعد معرفة رأي الفاضل؟ وذلك لأن الحسين بن يسار بالرغم من أنه من أصحاب الإمام أحمد، إلا أنه قد يكون يرى أن حلقة المدنيين أصحابها متساوون علمًا مع الإمام أحمد ولو في هذه المسألة فقط أو ينقلون عن إمام مساوٍ للإمام أحمد في العلم، فيكون التخيير هنا بين قولي مجتهدين متساويين في نفس المستفتي، بل قد يكون الإمام أحمد نفسه يرى أنه أقل علمًا من أصحاب حلقة المدنيين - وهذا يناسب تواضعه رحمه الله - فدل الحسين بن يسار على تقليد من هو أعلم منه، مثل ما نقل عنه أنه سُئِلَ عن مسألة فقال: «سل غيرنا، سل العلماء سل أبا ثور»[٣٩٤].

ويعلق القاضي أبو يعلى على قول الإمام أحمد للحسين بن يسار قائلًا: «وكأن المعنى في ذلك: أنه لا سبيل له إلى معرفة الحق والوقوف على طريقه [أي العامي]، وكل واحد من المجتهدين يفتيه بما أدى اجتهاده إليه، فيؤدي ذلك إلى حيرته فجعل له أن يقلد أوثقهما في نفسه»[٣٩٥].

---

٣٩٣) «روضة الناظر»، ابن قدامة، ج ٣ ص ١٠٢٤ - ١٠٢٧ تحقيق د/ النملة.

٣٩٤) «العدة»، أبو يعلى، ج ٤ ص ١٢٢٦

٣٩٥)المصدر السابق.



- ويقول علاء الدين المرداوي الحنبلي: «إذا سألهما واختلفا عليه ولم يتساويا فهنا الصحيح الأخذ بقول الأفضل في علمه ودينه »[٣٩٦].

- يقول شيخ الإسلام ابن تيمية الحنبلي: «... فهذه مسائل الاجتهاد والتي تنازع فيها السلف والأئمة، فكل منهم أقر الآخر على اجتهاده، من كان فيها أصاب الحق فله أجران ومن كان قد اجتهد فأخطأ فله أجر، وخطؤه مغفور له، فمن ترجح عنده تقليد الشافعي لم ينكر على من ترجح عنده تقليد مالك ومن ترجح عنده تقليد أحمد لم ينكر على من ترجح عنده تقليد الشافعي، ونحو ذلك، ولا أحد في الإسلام يجيب المسلمين كلهم بجواب عام: أن فلانًا أفضل من فلان، فيقبل منه هذا الجواب، لأنه من المعلوم أن كل طائفة ترجح متبوعها، فلا تقبل جواب من يجيب بما يخالفها فيه، كما أن من يرجح قولًا أو عملًا لا يقبل قول من يفتي بخلاف ذلك، لكن إن كان الرجل مقلدًا فليكن مقلدًا لمن يرجح عنده أنه أولى بالحق فإن كان مجتهدًا اجتهد واتبع ما يترجح عنده أنه الحق ولا يكلف الله نفسًا إلا وسعها، وقد قال الله تعالى: {فاتقوا الله ما استطعتم}، لكن عليه ألا يتبع هواه، ولا يتكلم بغير علم،... وما من إمام إلا له مسائل يترجح فيها قوله على قول غيره، ولا يعرف هذا التفاضل إلا من خاض في تفاصيل العلم والله أعلم»[٣٩٧].

- وفي المسودة نقل كلام أبي عمرو ابن الصلاح مقرًا له: «فإن اختلف أئمة المذهب الصحيح على من ليس أهلًا للترجيح فينبغي أن يفزع في الترجيح إلى صفاتهم الموجبة لزيادة الثقة بآرائهم فيعمل بقول الأكثر والأعلم والأورع، وإن اختلفت الصفات قدم الذي هو أحرى بالإصابة فالأعلم الورع مقدم على الأورع العالم، قال: واعتبرنا ذلك في هذا كما

٣٩٦ « كتاب الفروع في فقه الإمام أحمد « لابن مفلح المقدسي ومعه « تصحيح الفروع « لعلاء الدين المرداوي، تحقيق عبد الرازق المهدي، ج ١ ص ٢٥٢.

٣٩٧ «مجموع فتاوى ابن تيمية» ج ٢٠ ص ٢٩٢، ٢٩٣.

اعتبرنا في ترجيح الأخبار صفات رواتها... »[٣٩٨].

فيتضح مما سبق أن ابن تيمية يرى وجوب أن يجتهد العامي عند تعدد المفتين في سؤال الأعلم منهم حتى قبل علمه الخلاف، ويتأكد عند الترجيح بين أقوالهم إذا علم الخلاف، وذلك لأن هذا هو قدر التقوى المستطاع له وهو الذي يجعله لا يكون متبعًا لهواه.

- أما ابن القيم - رحمه الله - فرأيه في المسألة قريب لرأي أستاذه وشيخه ابن تيمية الذي ذكرناه حيث قال: «الفائدة السادسة والستون: هل يلزم المستفتي أن يجتهد في أعيان المفتين ويسأل الأعلم والأدين أم لا يلزمه ذلك؟ فيه مذهبان كما سبق وبينا مأخذهما، والصحيح أنه يلزمه، لأنه المستطاع من تقوى الله تعالى المأمور بها كل أحد... »[٣٩٩].

- وقال ابن القيم أيضًا: «الفائدة السابعة والستون: فإن اختلف عليه مفتيان فأكثر، فهل يأخذ بأغلظ الأقوال، أو بأخفها، أو يتخير، أو يأخذ بقول الأعلم أو الأورع أو يعدل إلى مفت آخر، فينظر من يوافق من الأولين فيعمل بالفتوى التي يوقع عليها، أو يجب عليه أن يتحرى ويبحث عن الراجح بحسبه؟ فيه سبعة مذاهب، أرجحهما السابع، فيعمل كما يعمل عند اختلاف الطريقين أو الطبيبين أو المشيرين كما تقدم وبالله التوفيق»[٤٠٠].

- وقال في كلام نفيس للغاية لو كتب بماء الذهب ما وفي حقه: «الفائدة السادسة والخمسون: لا يجوز العمل بمجرد فتوى المفتي إذا لم تطمئن نفسه، وحاك في صدره من قبوله، وتردد فيها لقوله ﷺ «استفت نفسك وإن أفتاك الناس وأفتوك»[٤٠١]، فيجب عليه أن يستفتي نفسه أولًا، ولا تخلصه فتوى المفتي من الله إذا كان يعلم أن

---

٣٩٨ «المسودة» ج٢ ص ٩٥٤.

٣٩٩ «إعلام الموقعين»، ابن القيم ج٤ ص ٤٨٦، ٤٩١.

٤٠٠ «إعلام الموقعين» ابن القيم ج ٤ ص ٤٩٣.

٤٠١ حسنه الألباني في صحيح الجامع الصغير.



الأمر في الباطن بخلاف ما أفتاه، كما لا ينفعه قضاء القاضي له بذلك [قاس فتوى المفتي على قضاء القاضي]، كما قال النبي ﷺ: «من قضيت له بشيء من أخيه فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار» والمفتي والقاضي في هذا سواء، ولا يظن المستفتي أن مجرد فتوى الفقيه تبيح له ما سأل عنه إذا كان يعلم أن الأمر بخلافه في الباطن، سواء تردد أو حاك في صدره لعلمه بالحال في الباطن أو لشكه فيه، أو لجهله به، أو لعلمه جهل المفتي أو محاباته في فتواه أو عدم تقييده بالكتاب والسنة أو لأنه معروف بالفتوى بالحيل والرخص المخالفة للسنة، وغير ذلك من الأسباب المانعة للثقة بفتواه وسكون النفس إليها، فإن كان عدم الثقة والطمأنينة لأجل المفتي يسأل ثانيًا وثالثًا حتى يحصل له الطمأنينة فإن لم يجد فلا يكلف الله نفسًا إلا وسعها والواجب تقوى الله بحسب الاستطاعة»[٤٠٢]

أما الشاطبي - رحمه الله - فهو فارس هذا الباب الذي لا يُجارى وقد نقلنا كثيرًا من أقواله في هذه المسألة في فصل «المنع من تتبع الرخص» في هذا المؤلف، فلتراجع هناك، ويراجع - هناك أيضًا - تأصيله للمسألة حيث يرى العلاقة الوثيقة بين تتبع الرخص بين السماح للعامي بالتخيير في أقوال العلماء والمنافاة - التي لا شك فيها - للتخيير المذكور هذا لمقصد الشريعة من إخراج المكلف من داعية هواه، أما في عين مسألتنا.

- يقول الشاطبي « إذا تعين عليه] أي العامي [السؤال فحق عليه أن لا يسأل إلا من هو من أهل هذا المعنى الذي يسأل عنه، فلا يخلو أن يتحد [أي العالم المسؤول يكون واحدًا] في ذلك القطر أو يتعدد، فإن اتحد فلا إشكال وإن تعدد] العلماء الذين يمكن سؤالهم [فالنظر في التخيير وفي الترجيح قد تكفل به أهل الأصول وذلك إذا لم يعرف أقوالهم في المسألة قبل السؤال، أما إذا كان اطلع على فتاويهم قبل ذلك

٤٠٢ «إعلام الموقعين» ابن القيم ج ٤ ص ٤٨٦.

وأراد أن يأخذ بأحدها فقد تقدم قبل هذا أنه لا يصح له إلا الترجيح، لأن من مقصود الشريعة إخراج المكلف من داعية هواه، حتى يكون عبدًا لله وتخييره يفتح له باب اتباع الهوى فلا سبيل إليه ألبتة »[٤٠٣].

- ويقول الشاطبي أيضًا « وأما اختلاف العلماء بالنسبة للمقلدين فكذلك أيضًا [أي ليس فيه سعه وسماح بأن يختار المقلد من المذاهب ما شاء] لا فرق بين مصادفة المجتهد للدليل، ومصادفة العامي المفتي، فتعارض الفتوتين عليه كتعارض الدليلين على المجتهد، فكما أن المجتهد لا يجوز في حقه اتباع الدليلين معًا ولا اتباع المفتيين معًا ولا أحدهما من غير اجتهاد ولا ترجيح، كذلك لا يجوز للعامي اتباع المفتيين معًا، ولا أحدهما من غير اجتهاد ولا ترجيح، وقول من قال: «إذا تعارضا عليه تخير» غير صحيح من وجهين «أحدهما» أن هذا قول بجواز تعارض الدليلين في نفس الأمر، وقد مر ما فيه آنفًا، «والثاني» ما تقدم من الأصل الشرعي وهو أن فائدة وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه وتخييره بين القولين نقض لذلك الأصل، وهو غير جائز، فإن الشريعة قد ثبت أنها تشتمل على مصلحة جزئية في كل مسألة وعلى مصلحة كلية في الجملة، أما الجزئية فما يعرب عنها دليل كل حكم وحكمته وأما الكلية فهي أن يكون المكلف داخلًا تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع تصرفاته، اعتقادًا وقولًا وعملًا، فلا يكون متبعًا لهواه كالبهيمة المسّيبة حتى يرتاض بلجام الشرع، ومتى خيرنا المقلدين في مذاهب الأئمة لينتقوا منها أطيبها عندهم لم يبق لهم مرجع إلا اتباع الشهوات في الاختيار، وهذا مناقض لمقصد وضع الشريعة، فلا يصح القول بالتخيير على حـــال»[٤٠٤].

- ويقول الشاطبي أيضًا: «وعلى هذا الأصل [عدم وجود خلاف حقيقي في الشريعة] ينبني قواعد منها: أنه ليس للمقلد أن يتخير في

---

٤٠٣ «الموافقات» ج ٤ ص ٢٦٢.

٤٠٤ «الموافقات» للشاطبي ج ٤ ص ١٣٠ - ١٣١.



الخلاف، كما إذا اختلف المجتهدون على قولين فوردت كذلك على المقلد، فقد يعد بعض الناس القولين بالنسبة إليه مخيرًا فيهما كما يخير في خصال الكفارة، فيتبع هواه وما يوافق غرضه دون ما يخالفه، وربما استظهر على ذلك بكلام بعض المفتين المتأخرين، وقواه بما روي من قوله عليه الصلاة والسلام «أصحابي كالنجوم»[٤٠٥] وقد مر الجواب عنه، وإن صح فهو معمول به فيما إذا ذهب المقلد عفوًا فاستفتى صحابيًا أو غيره فقلده فيما أفتاه به فيما له أو عليه وأما إذا تعارض عنده قول مفتيين فالحق أن يقال: ليس بداخل تحت ظاهر الحديث، لأن كل واحد منهما متبع لدليل عنده يقتضي ضد ما يقتضيه دليل صاحبه، فهما صاحبا دليلين متضادين، فاتباع أحدهما بالهوى اتباع للهوى وقد مر ما فيه، فليس إلا الترجيح بالأعلمية وغيرها، وأيضًا فالمجتهدون بالنسبة إلى العامي كالدليلين بالنسبة إلى المجتهد، فكما يجب على المجتهد الترجيح أو التوقف كذلك المقلد، ولو جاز تحكيم التشهي والأغراض في مثل هذا لجاز للحاكم وهو باطل بالإجماع[٤٠٦]، وأيضًا فإن في مسائل الخلاف ضابطًا قرآنيًا ينفي اتباع الهوى جملة، وهو قوله تعالى: {فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول} وهذا المقلد قد تنازع في مسألته مجتهدان فوجب ردها إلى الله والرسول وهو الرجوع إلى الأدلة الشرعية [وهي هنا الترجيح بين المفتين] وهو أبعد من متابعة الهوى والشهوة فاختياره أحد المذهبين بالهوى والشهوة مضاد للرجوع إلى الله والرسول... وأيضًا فإنه مؤدٍ إلى إسقاط التكليف في كل مسألة مختلف فيها، لأن حاصل الأمر مع القول بالتخيير أن للمكلف أن يفعل إن شاء ويترك إن شاء، وهو عين إسقاط التكليف، بخلاف ما إذا تقيد بالترجيح فإنه متبع للدليل فلا

---

٤٠٥ حديث ضعيف ضعفه أحمد وابن حزم والشوكاني والألباني وغيرهم.

٤٠٦ يعلق الشيخ عبد الله درازعلى هذا الكلام في الهامش بتوضيح قيم قائلاً « أي فلا فرق بين أن يمنع المكلف في الحكم بين الناس بمحض اختياره قولًا من الأقوال المنسوبة للمجتهدين، وبين أن يأخذ لنفسه بمحض هذا الاختيار، فلما كان ممنوعًا من الأول إجماعًا كان ممنوعًا من الثاني، ومن يدعي الفرق عليه البيان » الموافقات ج ٤ ص ١٣٣ الهامش

يكون متبعًا للهوى ولا مسقطًا للتكليف»[٤٠٧].

– ثم قال الشاطبي: «... وقد زاد هذا الأمر على قدر الكفاية، **حتى صار الخلاف في المسائل معدودًا في حجج الإباحة**، ووقع فيما تقدم وتأخر من الزمان الاعتماد في جواز الفعل على كونه مختلفًا فيه بين أهل العلم،... **فربما وقع الإفتاء في المسألة بالمنع، فيقال لم تمنع والمسألة مختلف فيها فيجعل الخلاف حجة في الجواز لمجرد كونها مختلفًا فيها**، لا لدليل يدل على صحة مذهب الجواز ولا لتقليد من هو أولى بالتقليد من القائل بالمنع، وهو عين الخطأ على الشريعة حيث جعل ما ليس بمعتمد معتمدًا، وما ليس بحجة حجـــة»[٤٠٨].

وهذا الأخير الذي قاله الشاطبي هو الذي عم فأطم، وصار علامة الإفتاء المسمى بالعصري أو الحديث في زماننا الحزين، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

سنكتفي هنا من النقل من أقوال الشاطبي – رحمه الله وجزاه الله خير الجزاء – بما أجاد به وأفاد وسنكتفي أيضًا من النقل من أقوال العلماء في هذا الأمر خطير الشأن عظيم القدر.

– لكن يثور تساؤل مهم: هل يجوز في حالة شعر المقلد أنه في حالة ضرورة فيترك قول الأعلم –بهذه الحجة– لمن يظنه أقل علمًا من باب دفع الضرورة.

يجيبنا الشاطبي قائلًا: «وربما استجاز هذا بعضهم في مواطن يدعي فيها الضرورة وإلجاء الحاجة، بناءً على أن الضرورات تبيح المحظورات، فيأخذ عند ذلك بما يوافق الغرض، حتى إذا نزلت المسألة على حالة لا ضرورة فيها، ولا حاجة إلى الأخذ بالقول المرجوح أو

٤٠٧ «الموافقات» للشاطبي ج ٤ ص ١٣٢ – ١٣٥

٤٠٨ «الموافقات» ج ٤ ص ١٤١.

الخارج عن المذهب، أخذ فيها بالقول المذهبي أو الراجح في المذهب. فهذا أيضًا من ذلك الطراز المتقدم [يعني ممنوع لأنه رد النزاع إلى هوى النفس وليس إلى الشرع]، فإن حاصله الأخذ بما يوافق الهوى الحاضر ومحال الضرورات معلومة في الشريعة، فإن كانت هذه المسألة [التي يدعي فيها العامي الضرورة] منها فصاحب المذهب قد تكفل ببيانها أخذًا عن صاحب الشرع، فلا حاجة إلى الانتقال عنها] أي لا حاجة للانتقال من المذهب فيها لأن صاحب المذهب قد بين كيفية التصرف عندها [، وإن لم تكن فيها فزعم الزاعم أنها منها خطأ فاحش، ودعوة غير مقبولة »[٤٠٩].

وكلام الشاطبي النفيس هذا واضح، فهو يبني المسألة على أن المجتهد -إمام المذهب -ليس إلا مبلغًا عن الله عز وجل وعن رسوله ﷺ فإذا حرم مسألة من المسائل بيعًا كانت أو نكاحًا أو غيرهما أو أوجب أمرًا من الأمور فهو لا يقصد بذلك إلا أن حكم الله في هذه المسألة أو هذا الأمر كذا، فالعامي الذي يقلده ويدعي الضرورة لترك تقليده في هذه المسألة له حال من حالين لا ثالث لهما.

إما أن تكون الضرورة التي يدعيها ضرورة حقيقية يعتبرها الله ورسوله ضرورة، فحينئذ سيقوم صاحب مذهب ببيانها وبيان كيفية التصرف فيها وقدر هذا التصرف تبلغيًا عن الله ورسوله.

وإما أن تكون الضرورة المُدعاة غير حقيقية بل هي من المشقات التي أتت الشريعة بجنسها ولا تتنافى مع سماحة الشريعة ويسرها ولكن هذا المقلد أوهمه هواه وشهوته بأنها ضرورة وحينئذ لا يعتبرها إمام المذهب.

صحيح أن إمام المذهب الثاني قد اعتبرها ضرورة ورخص فيها، أو أن المذهب الثاني يعتبر المسألة لا حظر فيها أو لا أمر فيها دون

٤٠٩ «الموافقات» للشاطبي، ج ٤ ص ١٤٥

الحاجة لاعتبارها ضرورة من عدمه، ولكن المقلد يقر منذ البداية بأن إمام مذهبه أعلم بحكم الله ورسوله من إمام المذهب الثاني وبناءً على هذا يوجب على نفسه اتباعه، فتركه اتباع مذهبه في هذه الواقعة معناه أنه يقول بلسان الحال « إن غالب ظني أن حكم الله في هذه الواقعة هو ما قاله إمام مذهبي، ومع ذلك سأتبع ظنًا مرجوحًا عندي لأن هواي (الذي يسميه ضرورة) مع هذا الظن «!!!.

فالسؤال هنا هل يبعد من فعل هذا كثيرًاعن قوله تعالى «إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الأنفس»؟

ملاحظة مهمة: من يقول بالتخيير بين أقوال العلماء يشترط -أغلبهم- عدم التلفيق وبعضهم ينقل الإجماع على حرمة التلفيق وهذا في الحقيقة تقييد كبير -إن لم يكن سدًا- لباب التخيير.

والمقصود بالتلفيق اصطلاحًا: «الإتيان بكيفية لا يقول بها مجتهد، وذلك بأن يلفَّق في قضية واحدة بين قولين أو أكثر يتولد منهما حقيقة مركبة لا يقول بهـا أحـــد «[٤١٠].

ولنضرب أمثلة للمسائل الملفقة حتى يزداد الأمر وضوحًا:

فمثلًا يقلد الشافعي في الاكتفاء بمسح بعض الرأس في الوضوء وأبا حنيفة أو مالكًا في عدم نقض الوضوء بمس المرأة ثم يصلي، فإن هذا الوضوء الذي صلى به على هذا النحو لم يقل به هؤلاء الأئمة، فالشافعي يعتبره باطلًا لنقضه بالمس، وأبو حنيفة لا يجيزه لعدم مسح ربع الرأس، ومالك لا يقره لعدم مسح جميع الرأس، أو لعدم دلك أعضاء الوضوء، وأحمد يبطله لعدم مسح جميع الرأس أو لعدم الاستنشاق إن كان لم يستنشق ونحو ذلك.

ومن أمثلته المشهورة -أيضًا- أن يتزوج امرأة بدون ولي تقليدًا لأبي

---

٤١٠ «عمده التحقيق في التقليد والتلفيق» لمحمد سعيد الباني، ص ٩١.

حنيفة وبدون شهود تقليدًا لمالك فهذا الزواج باطل عند أبي حنيفة لعدم وجود شهود وباطل عند مالك لعدم وجود ولي، وباطل كذلك عند الشافعي وأحمد لعدم وجود ولي ولا شهود.

ويلاحظ على ما أوردته من أمثلة أنها تدور حول آراء فقهية معتبره وليست زلات لعلماء.

أما حكم التلفيق:

- فيقول ابن حجر [الشافعي]: «القول بجواز التلفيق خلاف الإجماع»(٤١١).

- وقال محمد علاء الدين الحصكفي بن علي [الحنفي]: «الحكم الملفق باطل بالإجماع وشرح كلامه ابن عابدين قائلًا: « المراد بالحكم الحكم الوضعي كالصحة مثاله متوضئ سال من بدنه دم ولمس امرأة ثم صلى فإن صحة هذه صلاة ملفقة من مذهب الشافعي والحنفي والتلفيق باطل، فصحته منتفية»(٤١٢).

- وقال القرافي [المالكي] في شرح المحصول: «إن تقليد مذهب الغير حيث جوزناه فشرطه أن لا يكون موقعًا في أمر يجتمع على إبطاله الإمام الذي كان على مذهبه والإمام الذي انتقل إليه فمن قلد مالكًا مثلًا في عدم النقض بالمس الخالي عن الشهوة فصلى فلابد أن يدلك بدنه ويمسح جميع رأسه وإلا فتكون صلاته باطلة عند الإمامين [مالك والشافعي]»(٤١٣)

وأمر المنع من التلفيق بدهي وإن نازع فيه من نازع، فلو تزوج مقلد بدون شهود ولا ولي، مقلدًا مالكًا في عدم اشتراط الشهادة وأبا

---

٤١١ «عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق» لمحمد سعيد الباني ص ١١٠

٤١٢ «حاشية ابن عابدين»، ج ١ ص ٧٥

٤١٣ «إرشاد الفحول» ج ٢ ص ٣٤٠، ٣٤٦ الهامش للشيخ محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي.

حنيفة في عدم اشتراط الولي، فإن الإمام أبا حنيفة لو سئل عن هذا الزواج لقال: باطل، ولو سئل الإمام مالك لقال: باطل، ولو سئل الإمام أحمد والإمام الشافعي لقالا: باطل أيضًا، وكلهم يخبرونه عما يرونه حكم الله في زواجه، وفي الوضوء لو تصورنا المتوضئ بعد أن مسح ثلاث شعرات من رأسه فقط على مذهب الشافعي، مس ذكره [فانتقض وضوؤه عند الشافعي] ثم غسل رجليه.

[وقيدت المثال بأنه فعل ذلك أثناء الوضوء لأرد على من يزعم أن التلفيق في العبادة يجوز عن طريق استصحاب صحة انعقاد العبادة] فهنا استصحاب الصحة الذي ذكره البعض لن يصح، لأن الشافعي لن يقول إن الوضوء انعقد صحيحًا أصلًا ولا ارتفع الحدث، وكذلك سيقول أبو حنيفة ومالك وأحمد [بسبب مسح الرأس]، فإذا كان ذلك كذلك فما الفارق بين أثناء الوضوء وبين ما بعد كمال الوضوء؟!!

ونوضح أكثر فنقول: لو فرضنا أن مصليًا دخل في صلاته مرتديًا ثوبًا لا يستر إلا القبل والدبر وعليه لعاب كلب تقليدًا للمالكية (في العورة وطهارة لعاب الكلب) ثم مس ذكره في الصلاة وأخذ بعدم نقض وضوئه بهذا المس تقليدًا للحنفية فصلاته محكوم ببطلانها أصلًا عند الأئمة الثلاثة لنجاسة الثوب وعدم ستر العورة، وباطلة عند مالك لمس الذكر، ولا يصح أي استصحاب للصحة هنا أيضًا.

ولو طبخ لحم الخيل في إناء مغسول ثلاثًا فقط من ولوغ الكلب فقد وقع الفاعل في أكل حرام قطعًا، إما لحماً متنجسًا بنجاسة الكلب التي لم تتطهر عند أحمد والشافعي، أو لحمًا حرامًا ميتة لعدم جواز أكل لحم الخيل عند الحنفية والمالكية.

ومذهب التلفيق هذا - للأسف- مذهب العديد من العاملين للدين اليوم من طرفي الغلو والتفريط، وهذا أمر جدير بالانتباه،

حيث يظن البعض أن التلفيق يعني السهولة فقط رغم أنه لا يعني

إلا اتباع الهوى غلوًا وتفريطًا

وبالمثال يتضح المقال.

- فلنفرض مثلًا أن مجموعة من الناس قالوا سنأخذ بقول الإمام ابن حزم وغيره من العلماء الذين أباحوا الخروج على الحكام بمجرد الظلم والفسق وكان حاكمهم ظالمًا فاسقًا، ثم قالوا وسنأخذ بما روي عن الإمام أحمد من تكفير من ترك أي ركن من أركان الإسلام سواء الصلاة أو الصيام أو الزكاة أو الحج ولو مرة واحد، أي لو ترك صلاة واحدة أو ترك الزكاة سنة واحدة... إلخ ولا يُشترط أن يدعوه الإمام لفعلها كما هي رواية في مذهبه، وقالوا سنأخذ بجواز تغيير المنكر باليد لآحاد الرعية ولو أدى ذلك إلى شهر السلاح وجمع الأعوان كما هو قول الإمام الغزالي الشافعي، وقالوا لن نعذر بالجهل عند إمكانية العلم كما هو قول كثير من العلماء، وبجواز قتل المرتد قبل استتابته كما هو مذهب أهل الظاهر والإمام البخاري وغيرهما، وقالوا إذا خرجنا على إمامنا الظالم صار هو ومن يقاتلون معه أهل البغي ونحن أهل العدل -كما هو قول ابن حزم -، فإذا كان كذلك فنرى جواز قتالهم بما يعم إتلافه وجواز قتل أسيرهم وجريحهم واتباع مدبرهم طالما لهم فئة يرجعون إليها كما هو قول الحنفية، وإذا تترسوا بمسلمين عدول أو بنسائهم وصبيانهم سنجوّز رميهم ولو قُتل النساء والصبيان لأننا نقصد البغاة كما هو قول الحنفية أيضًا، ومن سنحكم عليه بالردة من هؤلاء سواء لتركهم أحد الأركان الأربعة أو غير ذلك من مناطات الكفر (عندهم) فسنقتله بدون استتابة لرأي البخاري وأهل الظاهر ورواية لأحمد، وسنجوِّز قصد قتل نسائهم الكفار وأطفالهم تقليدًا للحازمي الشافعي الذي يرى جواز قتل نساء وأطفال الكفار، ونجوز-أيضًا- استرقاق نسائهم المرتدات وهو قول الإمام علي رضي الله عنه، وأمَّا ما أخذه هذا الإمام الجائر منا من ضرائب ومكوس بغير وجه حق فنرى جواز سرقة قيمته ولو من غير جنسه باعتباره مغصوبًا عملًا برأي الحنفية الذين يرون جواز سرقة

قيمة الغصب من الغاصب، ونرى جواز غنيمة أموال هؤلاء البغاة التي يستعينون بها على قتالنا كما هو قول أبي حنيفة، وسيقولون إن هذا التلفيق لضرورة حفظ الدين ولا نقصد به الترخص بل إقامة دين الإسلام.

من أجاز اختيار المقلد بين أقوال المفتين أو التلفيق يلزم أن يصحح مذهب هؤلاء، وإن عارض فعليه أن يضع قاعدة مجردة منضبطة مؤصلة شرعيًا تفرق بين هذه الصورة وغيرها من الصور.

خلاصة ما أود قوله هنا، أن جمهرة علماء المسلمين يمنعون التلفيق لذاته بل ونقل البعض على منعه الإجماع، ولو لم يكن التلفيق ممنوعًا لذاته لمنع منه لما يؤدي إليه من مفاسد في الدين والدنيا، وأن السماح للمقلدين بالاختيار بين المذاهب وأقوال العلماء غالبًا ما يؤدي إلى التلفيق الممنوع والخروج بعبادة أو معاملة يجمع على بطلانها، هذا فضلًا عما في ترك العنان للعوام في الاختيار بين أقوال المجتهدين من مفاسد مترتبة ومخالفة لمقاصد الشريعة وأحكام الدين الحنيف كما قال بذلك كثير من العلماء المحققين المعتبرين.

ومما سبق يتضح أن السياسة الشرعية الصحيحة للعاجز عن الاجتهاد مطلقًا أو في مسألة مختلف فيها، أن يأخذ بقول أعلم المختلفين عنده وإن بدا له أن هذا الرأي فيه تضييق أو مشقة، فطالما أن الأعلم -بنص مذهبه أو بأصوله للقادر على التفريع عليها- لم يعتبر هذا التضييق وهذه المشقة مغيرة للحكم فيكون هذا هو غالب الظن أنه الحق (عند المقلد) واتباع غلبة الظن واجبة.

الفصل الثامن:
تحقيق مناط الفتوى

بعيدًا عن مسألة الاختيار بين أقوال المجتهدين والتلفيق، نجد كثيرًا من المقلدين يستدل بما فهمه من أقوال بعض العلماء على حل أمر أو حرمته أو وجوبه؛ وأقوال هؤلاء العلماء في الحقيقة أبعد ما يكون عن فهم هذا المقلد، فهل يعني هذا الاحتمال للخطأ في تحقيق المناط ألا يقوم بتحقيق المناط إلا العلماء؟!

– تحقيق المناط هو تنزيل الحكم على الواقع. فالمفتي يفتي المقلد بالحكم، فهل ينتظر الملقد مجتهدًا لينزله له، أو بعبارة العلماء «ليحقق له مناطه»؟

قد تقع أخطاء في التطبيق أو ما يسمى «تحقيق المناط» ولكن سد هذا الباب لهذا السبب لا يقبله عقل ولا شرع.

مثلًا: إذا قال العالم لا يصح الوضوء إلا بماء مطلق ليس متغيرًا طعمه ولا لونه ولا رائحته ولكن يُعفى عن يسير التغير، فوجد العامي في ماء وضوئه تغيرًا في الطعم، فإذا كان على العالم أن يحقق المناط فعليه أن يذهب بماء وضوئه للعالم أو يحضر العالم إليه ليتذوقه؟ وهذا لا يقول به عاقل.

ولو أفتى العالم بإخراج أواسط المال في الزكاة، فلا يعقل أن يطلب المقلد من العالم أن يشير له إلى أواسط أنواع التمر التي يخرجها أو الغنم التي يزكي بها.

ونفس الأمر في البيوع فلو أفتى العالم بأن علة الربا في الذهب والفضة النقدية فلا يحتاج المقلد أن يسأل العالم هل يدخل «الين الياباني» في هذه العلة أم لا؟

ولو أفتى العالم بعدم جواز قتل الزمنى (المريض مرضًا يعيقه عن القتال ولا يرجى برؤه) من الكفار في الحرب فلا يحتاج المقلد المجاهد أن يسأل العالم هل هذا الرجل من الزمنى أم لا؟.

وإذا قال العالم: يجب على الناس القتال مع الإمام العادل ضد البغاة عليه، فلا يلزم أن يقول العالم للمقلد هذا إمام عادل وهؤلاء بغاة عليه، فمتى وجد المقلد إمامه عادلًا يقيم أمور الدين والدنيا ثم وجد من خرج عليه بغير حق لزمه نصرة إمامه.

وقس على هذا باقي أحكام الشرع، نعم قد يُفصِّل العالم بعض الأحكام ويحقق مناطها نصًا، وذلك إرشادًا وتوضيحًا للناس ليقيسوا على ما يذكره من أمثلة فيقلل الضلال وسوء الفهم الذي قد يقعون فيه نتيجة لاجتهادهم في تحقيق المناط، فيقول مثلًا الماء المتغير طعمه مثل تغير ماء البحر بالملح تغيره يسير يُعفى عنه، أو الحركة في الصلاة نحو حمل طفل في الصلاة ووضعه حركة يسيرة، ويقول لو أن الجلود استعملت كنقود لجرى فيها الربا وهكذا، فإذا نص العالم على مثال سَهُل على من يقلده التزام هذا المثال والاجتهاد في القياس عليه، أما أن يحقق العالم المناط في كل حالة فهذا يستحيل مجرد تصوره عقلًا، وتحقيق المناط هذا هو نوع من الاجتهاد يكلف به العوام.

كما يقول الشاطبي: «الاجتهاد على ضربين: أحدهما: لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف... فأما الأول: فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط، وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله. ومعناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي، ولكن يبقى النظر في تعيين محله، وذلك أن الشارع إذا قال: {وأشهدوا ذوي عدل منكمْ وثبت عندنا معنى العدالة شرعًا [أي العلماء حددوا معنى العدالة] افتقرنا إلى تعيين من

حصلت فيه هذه الصفة،... [و] كما إذا أوصى بماله للفقراء،... وكذلك في فرض نفقات الزوجات والقرابات إذ هو مفتقر إلى النظر في المنفق عليه والمنفق وحال الوقت إلى غير ذلك من الأمور التي لا تنضبط بحصر ولا يمكن استيفاء القول في آحادها. فلا يمكن أن يستغني هاهنا بالتقليد... فلابد من النظر فيها بالاجتهاد... فالحاصل أنه لابد منه إلى كل ناظر وحاكم ومفت بل بالنسبة إلى كل مكلف في نفسه، فإن العامي إذا سمع في الفقه أن الزيادة الفعلية في الصلاة سهوًا من غير جنس أفعال الصلاة أو من جنسها إن كانت يسيرة فمغتفرة وإن كانت كثيرة فلا. فوقعت له في صلاته زيادة، فلابد له من النظر فيها حتى يردها إلى أحد القسمين... فلابد من هذا الاجتهاد في كل زمان إذ لا يمكن حصول التكليف إلا به. فلو فرض التكليف مع إمكان ارتفاع هذا الاجتهاد كان تكليفًا بالمحال، وهو غير ممكن شرعًا، كما أنه غير ممكن عقلًا، وهو أوضح دليل في المسألة»[٤١٤].

نعم، تحقيق مناط كلام علماء السلف والعلماء المتقدمين لابد من تقييده بمن يفهم كلامهم لاحتمال غموض أو سوء فهم لألفاظهم وأقوالهم، ولكن هذا غير صحيح في أقوال العلماء المعاصرين الذين يخاطبون معاصريهم بألسنتهم وبما يفهمون، هذه حالة[٤١٥]، والحالة الأخرى أن طالب العلم لو حصّل قدرًا متيسرًا من العلم الشرعي سيستطيع أيضًا بسهولة تحقيق مناط كلام العلماء المتقدمين.

---

٤١٤ «الموافقات»، الشاطبي، ج ٤ ص ٨٩: ٩٥

٤١٥ تجدر الإشارة هنا إلى مسألة تكفير المعين، فقد يظن البعض أن السماح للعوام بتحقيق المناط سيؤدي إلى تكفيرهم لكل من يفعل فعلًا كفريًا دون قيود وضوابط، وهذا) إن حدث - فهو خطأ في فهم الحكم الذي يقوله العالم وليست العلة السماح للعوام بتحقيق المناط، فالعالم إذ قال: «إن من ذبح لغير الله كفر، ولكن لا يحكم بكفره حتى تقوم عليه الحجة والذي يقيم الحجة إما عالم مطاع أو سلطان مهاب» فوجد العامي رجلًا ذبح لغير الله فكفره دون إقامة الحجة بشروطها فقد أخطأ في أخذ الحكم عن العالم وليس في تحقيق المناط، على النقيض من ذلك لو قال العالم من سب الله تعالى يكفر بدون إقامة حجة فرأى العامي رجلًا عاقلًا مختارًا يسب الله تعالى فكفره كان مصيبًا في تحقيق المناط ولا يحتاج أن يطلب من العالم أن يأتي بنفسه يسمع الرجل يسب الله حتى يحكم عليه بالكفر من عدمه.

تبقت مسألة: لو فرضنا أن المفتي قال إن التغير اليسير في طعم الماء لا يسلبه طهوريته فأخذ المقلد بكلامه، وأراد الوضوء فلم يجد إلا ماءً متغيرًا وقدر أن تغيره يسيرًا، فتذوقه المفتي وقال إن تغيره كثير لا يصح الوضوء به. فهل يأخذ العامي باجتهاد نفسه في تحقيق المناط فيتوضأ بالماء أم يأخذ باجتهاد المفتي ويتيمم؟ هنا نُفرِّق بين حالتين، حالة أن يكون المجتهد يحكم بكثرة تغير الماء بناء على اجتهاد في نصوص الشرع، أقصد أن للمجتهد دليلًا شرعيًا على أن هذا التغير كثير فيلزم العامي هنا الأخذ بقوله، وذلك لأن قول المجتهد أن التغير اليسير يعفى عنه هو الأدرى بمراده الشرعي منه ويكون العامي هنا قد أخطأ في فهم مدلول عبارة المجتهد، أما لو لم يكن للمجتهد دليل شرعي وكان مرجعه حواسه، فيكون قد ساوى العامي في ذلك بل قد يفوقه العامي أحيانًا ولا يلزم العامي -في هذه الحالة- ترك رأيه لرأي المفتي.

فلو أفتى المفتي أن المريض الذي يتضرر بالصوم يجوز له الفطر، فمرض الطبيب فقال المفتي: مرضه هذا لا يضره الصوم ولكن الطبيب يعارضه بأنّه يعرف من علم الطب أن هذا المرض يضره الصوم فلاشك في تقديم قول الطبيب سواء على نفسه (أي لو كان هو المريض) أو على غيره، فقد أدى المجتهد وظيفته في بيان حكم الله عز وجل للمقلد لضرورة عجز المقلد عن الوصول للحكم بنفسه، فإذا فعل ذلك بقي على المقلد تحقيق مناط حكم الله عز وجل وهنا يتساوى المقلد مع المجتهد وقد يفضله.

ويلخص لنا شيخ الإسلام ابن تيمية هذا الفصل: (عند حديثه عن بيع القلقاس والجزر واللِفت وغيرهم من المغيبات في باطن الأرض ورده على من لم يجز من العلماء بيعهم بسبب الجهالة) قائلًا: «وكون المبيع معلومًا أو غير معلوم لا يؤخذ من الفقهاء بخصوصهم، بل يؤخذ من أهل الخبرة بذلك الشيء، وإنما المأخوذ عنهم ما انفردوا به من معرفة الأحكام بأدلتها... فإذا قال أهل الخبرة: إنهم يعلمون ذلك

كان المرجع إليهم في ذلك، دون من لم يشاركهم في ذلك، وإن كان أعلم بالدين منهم، كما قال النبي ﷺ لهم في تأبير النخل «أنتم أعلم بأمور دنياكم فما كان من أمر دينكم فإليَّ» ثم يترتب الحكم الشرعي على ما تعلمه أهل الخبرة، كما يترتب على التقويم والقيافة والخرص وغير ذلك »[٤١٦].

خاتمة مهمة لهذا الباب:

هذه ليست دعوة للتقليد أو تقييد عمل السياسة الشرعية، ولكنها دعوة لعبادة الله على بصيرة والوصول لتلك البصيرة وصولًا صحيحًا، فمن بذل جهده واستطاع ذلك اجتهادًا -ولو في مسألة- فهو الغاية المطلوبة والهدف الأسمى، وإن حيل بينه وبين ذلك فلا سبيل إلى تسور حمى الدين والقول على الله بغير حق وكما يقول الشيخ بكر أبو زيد: «سد الباب على غير المتأهل دفعًا لفساد الفتيا بغير علم، والقول على الله بلا علم أساس كل بلية في الدين»[٤١٧].

وقال أيضًا: «ولم يفلح أبدًا من تصدى للاجتهاد كلًا أو جزءًا وهو غير متأهل دينًا، وعلمًا وفقهًا، يدفعه حب الظهور، والولع بالشذوذ، وضغط الإسلام للواقع، وضغط النصوص للواقع، وتحميل النصوص ما لا تحتمله، وممالاة الولاة، وتصيد الرغبات، وتسويغ تصرفاتهم باسم الشرع المطهر، والجرأة على الفتيا والمسارعة إليها»[٤١٨].

وليست دعوة لقتل الإبداع وعدم مسايرة تغيرات الواقع وقيادته بالسياسة الشرعية الحكيمة، فإنه إن كان الوصول لدرجة الاجتهاد المطلق صعب المنال، فإن الوصول إلى درجة من درجات الاجتهاد داخل المذاهب المختلفة متيسر بحول من الله وقوة ولكنه يحتاج إلى جهد وعزيمة وقبل ذلك تقوى للمولى سبحانه، والوصول لهذه

٤١٦ «مجموع فتاوى ابن تيمية»، ج ٢٩ ص ٤٩٣

٤١٧ «المدخل المفصل إلى مذهب الإمام أحمد»، ج ١ ص ٧٩

٤١٨ «المدخل المفصل إلى مذهب الإمام أحمد»، ج ١ ص ١٠٥

الدرجات كاف في القيام بفرض الكفاية لمسايرة تطورات الواقع وتغيراته، كما أنه متيسر أيضًا الوصول إلى درجة الاجتهاد الجزئي المطلق أو المقيد في المسائل المختلفة للإبداع في معالجة مشكــــلات النوازل بالسياسة الشرعية الحكيمة.

وهي أخيرًا ليست دعوة للتشديد والتضييق على الناس بمنعهم من تتبع رخص العلماء أو الانتقاء بين أقوال المختلفين منهم، بل هي دعوة للتيسير في حدود ما شرع الله وحكم وليس بالانحلال من ربقة التكليف، دعوة للتعامل مع أقوال العلماء كما هي وكما قصدوا هم بها وهو أنهم فقط مبلغون عن الله تعالى وليسوا مشرعين.

هي في – المحصلة – دعوة لحفظ دين الإسلام من تأويل المبطلين وتحريف الغالين بسياسة شرعية حقيقية منضبطة وموافقة للشرع حقيقة.

❊ ❊ ❊

الزُبْدَةُ

تحدثنا على مدار أبواب سبعة عن أصول وضوابط السياسة الشرعية وعن تطبيقات لهذه الأصول على الكثير من الأمثلة، وبينا- بفضل الله- أن السياسة الشرعية هي تدبير أمور البلاد وشؤونها الداخلية والخارجية أو السعي في ذلك بما يوافق شرع الله تعالى، ولأنها كذلك فأصولها التي تعتمد عليها هي أصول التشريع الإسلامي عمومًا، بيد أن هناك خصيصة للسياسة الشرعية تتمثل في كثرة الحوادث والمستجدات والنوازل التي يقع على عاتقها حلها مما استلزم أن يكون للكثير من أحكامها علاقة بالقياس وبالمصالح الملائمة التي هي نوع من القياس ولكنه قياس بجنس العلة وليس بعينها، هذه الخصيصة أدت لأن يكون الكثير من الأحكام المستنبطة في السياسة الشرعية محل جدل واعتراض خاصة من أصحاب المذهب الظاهري والمائلين إليه، وقد فندنا بفضل الله هذه الاعتراضات وبينا صحة قول الجمهور ووجهتهم الشرعية في الاستدلال بالقياس والمصالح وبينا أن هذا من صميم الدين ودأب السلف الصالحين من لدن أصحاب النبي ﷺ ورضي الله عن صحابته أجمعين إلى وقتنا الحالي، وبينا أن السياسة الشرعية لا تعني التشديد ولا التسهيل بل تعني فعل الأنسب والأفضل للناس في أمور دينهم ودنياهم وفق ما يقتضيه ويحكم به ويضبطه الشرع الحنيف، وهي بهذا من صميم الدين وشعيرة من شعائره التي لا يسع أحدًا إنكارها، وكان لزامًا أن نشير إلى ضوابط استخدام المصالح الملائمة تحديدًا لتظل داخل دائرة المشروع من الدين حيث

كثر التسور عليها لتمرير مفاهيم الانحلال وإعطاء الدنية أو مفاهيم الغلو وحمل السيف على الأمة، ولهذا -بعد الحديث عن بعض الضوابط - كان لابد أن نفصل أكثر في ذكر ضوابط من يقوم باستنباط واستخدام هذه المصالح وتطبيقها على الواقع.

وأخيرًا فهذا جهد المقل أسأل الله أن يتقبله ويتجاوز عن زللي فيه، وما فيه من صواب فمحض توفيق وفضل من الله سبحانه لا حول لي فيه ولا قوة، وما فيه من خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان.

تم الفراغ منه ظهر يوم الأربعاء الثالث عشر من شهر صفر عام ألف وأربعمائة وأربعين من الهجرة النبوية الشريفة بمدينة إدلب بأرض الشام المباركة

والحمد لله رب العالمين

المراجع

1. القـــــرآن الكـــــريــــم.
2. «صحيـــــح البخـــــــــاري» للإمام البخاري.
3. «صحـيــــح مـــســـــــــلـــم» للإمام مسلم.
4. « روضة الناظر وجنة المناظر « في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لموفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي قدّم له وحققه وعّلق عليه د. عبد الكريم بن علي بن محمد النملة.
5. «البحر المحيط « في أصول الفقه، لبدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي الشهير بالزركشي، ستة أجزاء.
6. « أصول الفقه الإسلامي « للدكتور وهبة الزحيلي.
7. « مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية « سبعة وثلاثون جزءًا جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وساعده ابنه محمد.
8. « الموافقات في أصول الشريعة « لأبي إسحاق الشاطبي، وعليه شرح الشيخ عبد الله دراز.
9. « الإحكام في أصول الأحكام « لأبي محمد بن حزم الأندلسي.
10. «المغني» لأبي محمد موفق الدين عبد الله بن قدامة المقدسي.
11. «إعلام الموقعين عن رب العالمين « ابن قيم الجوزية.
12. «المجموع شرح المهذب للشيرازي « للإمام أبي زكريا محيي الدين

يحيى بن شرف النووي، حققه وعلق عليه وأكمله محمد نجيب المطيعي.

13.«شرح كتاب السياسة الشرعية « للشيخ محمد بن صالح العثيمين.

14.«المستصفى في علم الأصول « تأليف: أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي.

15.«تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي « شرح بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي الشهير بالزركشي.

16.«نظرية المصلحة في الإسلام « الدكتور حسين حامد حسان، رسالة دكتوراه منشورة.

17.«قواعد الأحكام في مصالح الأنام « لأبي محمد عزالدين عبدالعزيز بن عبدالسلام السلمي.

18.«المدخل إلى مذهب الإمام أحمد «، لعبد القادر بن بدران الدمشقي.

19.«المدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل وتخريجات الأصحاب» جزءان، لبكر أبو زيد.

20.«التعالم وأثره على الفكر والكتاب « لبكر أبو زيد.

21.«نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار « للشوكاني.

22.«سير أعلام النبلاء « لشمس الدين الذهبي.

23.كُتيب «متون أصولية مهمة « دار الآثار للنشر والتوزيع.

24.«مشكلة القول بخلق القرآن « للدكتور عبد الصبور شاهين، ملحق لمادة علوم القرآن، المقرر على المعهد العالي للدراسات الإسلامية بالقاهرة.

25.«أصول مذهب الإمام أحمد « دراسة أصولية مقارنة، للدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي.

26.«المسودة في أصول الفقه « لآل تيمية، حفظه وضبط نصه وعلق عليه الدكتور أحمد بن إبراهيم بن عباس الذروي.

27.«التقليد المشروع منه والممنوع « لأبي محمد بن سعيد البيلاوي.

28.«عمدة الفقه « لأبي محمد موفق الدين بن قدامة المقدسي.

29.«غياث الأمم في التياث الظلم « أو « الغياثي « لإمام الحرمين أبو المعالي الجويني.

30.«عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق « محمد سعيد الباني.

31.«المدونة الكبرى « للإمام مالك بن أنس الأصبحي، رواية الإمام سحنون بن سعيد التنوخي عن الإمام عبد الرحمن بن قاسم.

32.«الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام « تأليف: الإمام شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس القرافي المالكي.

33.«المقنع» لموفق الدين بن قدامة المقدسي و» الشرح الكبير» لشمس الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن قدامة المقدسي ومعهما: « الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف « لعلاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان بن أحمد المرداوي، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي ثلاثون جزءً.

34.«إحياء علوم الدين « لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، وبذيله كتاب المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، للعراقي.

35.«حاشية رد المحتار على الدر المختار في شرح تنوير الأبصار « الشهيرة بحاشية ابن عابدين، لمحمد أمين الشهير بابن عابدين.

36.«إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول « لمحمد بن علي الشوكاني.

37.«مذكرة في أصول الفقه «لمحمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي..

38.«فتح الباري بشرح صحيح البخاري « للإمام أحمد بن علي بن حجر العسقلاني.

39.«الاعتصـــــام « لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي.

40.«الفتاوى الكبرى « لشيخ الإسلام ابن تيمية.
41.« الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض « للإمام الحافظ الشيخ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي.
42.« نفائس الأصول في شرح المحصول « شهاب الدين القرافي.
43.« سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام « للشيخ الإمام محمد بن إسماعيل الأمير اليمني الصنعاني.
44.« صفة الفتوى والمفتي والمستفتي « لابن حمدان الحنبلي.
45.« التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد « للإمام الحافظ أبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري الأندلسي.
46.« جامع بيان العلم وفضله « تصنيف الإمام أبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي المالكي.
47.« تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام « تأليف الإمام العلامة برهان الدين أبي الوفاء إبراهيم بن الإمام شمس الدين أبي عبد الله محمد فرحون اليعمري المالكي، وبهامشه كتاب العقد المنظم للحكام فيما يجري بين أيديهم من العقود والأحكام للشيخ ابن سلمون الكناني.
48.« البرهان في أصول الفقه « لإمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني.
49.« العدة في أصول الفقه « للقاضي أبي يعلى الحنبلي: محمد بن الحسين الفراء.
50.« الواضح في أصول الفقه « لابن عقيل الحنبلي.
51.« التقليد المشروع منه والممنوع « للشنقيطي.
52.« سنن أبو داود « تصنيف أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني.
53.« الجامع لأحكام القرآن: تفسير القرطبي « لأبي عبد الله محمد بن

أحمد الأنصاري القرطبي.

54.« الإمام ابن حزم ومنهجه التجديدي في أصول الفقه « لأبي الفضل عبد السلام بن محمد بن عبد الكريم.

55.« كتاب الفروع في فقه الإمام أحمد بن حنبل « للإمام العلامة شمس الدين أبي عبد الله محمد بن مفلح المقدسي ومعه « تصحيح الفروع « للإمام علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي.

56.«شرح صحيح مسلم « للنووي.

57.«الطبقات الكبرى» لابن سعد.

58.«البحر الرائق شرح كنز الدقائق» لابن نجيم الحنفي.

59.«نظام الدولة في الإسلام» للدكتور صلاح الصاوي.

60.«الأشباه والنظائر» لابن نجيم.

61.«مسند الإمام أحمد» للإمام أحمد.

62.«السنن الكبرى» للبيهقي.

63.«المجتبى من السنن» للنسائي.

64.«سنن ابن ماجه» لابن ماجه.

65.«إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل» للألباني.

66.«الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث» لابن كثير شرح الشيخ أحمد شاكر.

67.«شرح المنظومة البيقونية» للشيخ محمد بن صالح العثيمين شركة شور، 8 شرائط.

68.«تيسير مصطلح الحديث» الدكتور محمود الطحان.

69.« شرح كتاب الموقظة للحافظ الذهبي» شرح الشيخ أبي إسحاق الحويني، من سلسلة الدروس العلمية.

70.سنن الترمذي: وهو « الجامع المختصر من السنة عن رسول الله ﷺ، ومعرفة الصحيح والمعلول وما عليه العمل» المعروف « بجامع

الترمذي» للإمام الحافظ محمد بن عيسى بن سورة، الترمذي.

71. نظرية السيادة في الإسلام» للدكتور صلاح الصاوي.

72. «دولة القرآن» ليحيى بن طاهر الفرغلي.

73.«التمثيل» لبكر أبو زيد.

74.«المحلى في شرح المجلى بالحجج والآثار» لابن حزم.

75.«المبسوط» لشمس الدين السرخسي الحنفي.

76.«الشرح الكبير للشيخ الدردير وحاشية الدسوقي» للدسوقي المالكي.

77.«موطأ مالك» للإمام مالك.

78.«شرح الطوفي على روضة الناظر» لنجم الدين الطوفي.

79.«الفصل في الملل والأهواء والنحل» لابن حزم.

80.«الوصف المناسب لشرع الحكم» لأحمد بن عبدالوهاب الشنقيطي.

81.«الاعتصام» للشاطبي.

82.«جامع الرسائل» لابن تيمية.

83.«شرح تنقيح الفصول» لأبي العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي.

84.«فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت» عبد العلي محمد بن نظام الدين محمد السهالوي الأنصاري اللكنوي.

85.«ابن حنبل حياته وآراؤه الفقهية» للدكتور أبو زهرة.

86.«الطرق الحكمية في السياسة الشرعية» لابن قيم الجوزية.

87.«نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر» لابن بدران.

88.« شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل» للغزالي.

89. « التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد» لابن عبد البر.

90.« مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة « لابن قيم الجوزية.

91.«شرح زاد المستقنع» لحمد بن عبدالله الحمد.

92.«نهاية المطالب في دراية المذهب» للجويني.

93.«أنوار البروق في أنواع الفروق» للقرافي.

94.«الأشباه والنظائر» لجلال الدين السيوطي الشافعي.

95.«البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة» لأبي الوليد محمد بن رشد المالكي.

96.«الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي» لأبي الحسن الماوردي الشافعي.

97.«الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني» لشهاب الدين المالكي.

98.«الزواجر عن اقتراف الكبائر» لابن حجر الهيتمي.

99.«كشف الأسرار شرح أصول البزدوي» لعلاء الدين البخاري الحنفي.

100. فتاوى اللجنة الدائمة.

101. «المصالح المرسلة» لمحمد أمين الشنقيطي.

102. «معالم السنن شرح سنن أبي داود»، الخطابي البستي.

103. «مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين» لابن عثيمين.

104. «البداية والنهاية» لابن كثير.

105. «شرح رياض الصالحين» لابن عثيمين.

106. موقع «الدرر السنية الإلكتروني» لعلوي بن عبد القادر السقاف.

107. «شرح العقيدة الواسطية» لابن عثمين.

108. «شرح بلوغ المرام» لابن عثيمين.

109. «مجلة الرائد» العدد رقم 42 ربيع الثاني 1400هـ، آذار /

مارس 1980م.

110. «سبيل الناجين عند اختلاف المجتهدين» ليحيى بن طاهر الفرغلي.

111. «صحيح الجامع الصغير» للألباني.

112. «شرح الكوكب المنير المسمى مختصر التحرير في أصول الفقه» لابن النجار الفتوحي الحنبلي دار الكتب العلمية.

113. «روضة الطالبين وعمدة المفتين» ليحيى بن شرف النووي الشافعي.

114. «نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج» لشمس الدين الرملي الشافعي.

115. «شرح العقيدة الطحاوية» لمحمد بن أبي العز الحنفي.

116. «أحكام القرآن» للقاضي أبو بكر بن العربي المالكي.

117. «المنتقى شرح الموطأ» لأبي الوليد الباجي المالكي.

118. «الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف» لعلاء الدين المرداوي الحنبلي.

119. «نهاية المطلب في دراية المذهب» لأبي المعالي الجويني الشافعي.

120. «شرح مختصر الروضة» لأبي ربيع نجم الدين الطوفي الحنبلي.

121. «منح الجليل شرح مختصر خليل» لأبي عبدالله محمد عليش المالكي.

* * *